Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas
Departamento de
Antropologia

OS BAKONGO de ANGOLA: religião, política e parentesco num bairro de ~~LUANDA~~

Luena Nascimento Nunes Pereira

Tese de Doutorado – 2004

Apresentação

Caminhos de ida

APRESENTAÇÃO
Caminhos de ida

Introdução

Esta tese é fruto de quase onze anos de estudos e pesquisa sobre questões que envolvem a sociedade angolana atual e o lugar dos Bakongo dentro dela. Pretendo explicitar, na medida do possível, neste texto de apresentação, o percurso que me fez chegar a Angola e aos Bakongo.

Explicitar o percurso da construção deste objeto de pesquisa, significa evidenciar seus limites. Os lugares que ocupei e em que fui alocada durante as experiências de campo, bem como minhas próprias deficiências, foram determinando certos caminhos e impedindo outros, o que nem sempre se torna evidente ao longo do texto etnográfico.

Decidi fazer aqui um relato de minha trajetória de estudos sobre Angola com o objetivo de ressaltar situações e momentos que, penso, tornam mais claras certas escolhas feitas ao longo deste tempo. Pretendo, assim, inserir a própria tese de doutorado num contexto pessoal e profissional que talvez seja ininteligível se vista apenas como fruto de uma pesquisa, deslocada de interferências e contingências pessoais. Embora nenhuma pesquisa o seja, penso que aqui devo situar meu percurso de pesquisa o mais amplamente possível e sistematizar um pouco certas questões que são fundamentais para a compreensão do próprio texto, e das circunstâncias e limites de sua construção.

O início

Meus estudos sobre Angola tiveram início em 1993. Nessa altura, era estudante de graduação em ciências sociais no IFCS, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e voltava para a universidade depois de dois anos de afastamento.

Retornava à faculdade disposta a dar um novo significado e direcionamento ao curso, que parecia ao mesmo tempo diverso, mas disperso. Busquei, o que naquela altura estava se consolidando como um novo formato dentro dos cursos de graduação no Brasil, a Iniciação Científica que, no curso de Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, estava sendo organizado nos Laboratórios de Pesquisa Social, dividido em vários programas. Interessei-me pelo Programa de Estudos da África Austral – PEAA, que na altura buscava diversificar-se, pois contava apenas com os estudantes moçambicanos vindos para graduar-se em ciências sociais na UFRJ através de um convênio com a Fundação Ford.

Paralelo à graduação, comecei um trabalho de assistente de pesquisa do Professor José Maria Nunes Pereira, primeiro diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) do então Conjunto Universitário Cândido Mendes do Rio de Janeiro (hoje Universidade Cândido Mendes). Calhava do "Zé Maria" ser meu pai, o que explicava – e determinava – tanto o meu interesse difuso por África, como o rebelde trancamento de matrícula no terceiro ano da faculdade.

Papai é professor de Relações Internacionais e História da África e a sua história de militância junto aos movimentos de libertação africanos das colônias portuguesas, nas décadas de 1950 e 60, desde o tempo em que vivia em Portugal, lhe dava uma intimidade muito grande com a realidade dos chamados países africanos de língua oficial portuguesa – os PALOPs. Intimidade tão grande esta, que era angolana a sua primeira família (mamãe veio a compor sua segunda família). Papai é dos poucos brasileiros que tem o orgulho de afirmar possuir uma "descendência africana", e não uma "ascendência africana", como eu e a população negra brasileira.

O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), fundado em 1973, por ele junto com o professor Cândido Mendes, veio se somar às poucas iniciativas de estudos africanos no Brasil – entre elas o Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (CEA, criado em 1965) e o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO, criado em 1959). A raridade dos pesquisadores de África no Brasil tem sido uma das grandes dificuldades, pela falta de interlocução e dispersão das pesquisas, que marca o trabalho dos pesquisadores da área.

A convivência intensa com visitantes africanos na casa de meus pais, desde políticos, estudantes, pesquisadores, exilados de regimes autoritários africanos até toda a gama de militantes do movimento negro brasileiro dos anos 70, interessados na causa

africana e na aproximação entre Brasil e África, marcou minha infância. Por outro lado, a desenvoltura e a absorção de papai nos inúmeros projetos de pesquisa, cursos de extensão, cooperação, consultoria e afins, me desencorajava a seguir pelo mesmo caminho, já consciente das frustrações inerentes à dedicação a um tema marginal e a um continente marginalizado.

Os estudos africanos no Brasil: um campo marginal

Apesar de, nos seus primórdios, a ciência social brasileira ter apontado para importância do conhecimento sobre África para o entendimento fundamentado da cultura brasileira, notadamente da cultura negra, desde os pioneiros estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre entre outros, pouco a ciência social brasileira se ocupou em estudos mais sistemáticos sobre temas africanos (Pereira 1986).

A consolidação das ciências sociais no Brasil, bem como em outros países periféricos, teve como característica a preocupação quase exclusiva com os estudos dos chamados problemas ou temas brasileiros. Este centramento, típico do compromisso de uma elite intelectual com as ideologias da construção da nação (ver Peirano, 1992) e da própria idéia de nação que estava em jogo, não permitiu desenvolver, no caso dos estudos sobre o negro brasileiro, pesquisas que relacionassem a história e as práticas sociais e culturais dos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes com suas sociedades de origem no continente africano. Os estudos, especialmente no campo da sociologia e da história, enfatizaram os processos de dominação estabelecidos no seio da sociedade escravista no Brasil, pouco se detendo nos legados culturais e civilizatórios africanos. Do ponto de vista da história e da vida social brasileiras, uma abordagem dos processos sociais e históricos tomados por vezes, ainda que não explicitamente, como processos *sui generis* (igualmente tributários de uma noção territorialmente contida do Estado-nacão e da sua formação), desencorajou linhas de pesquisa comparativa com outros contextos históricos semelhantes encontrados na América Latina ou na África. A situação periférica das ciências sociais brasileiras assim, ensimesmada no desnudamento de temas e questões vistos como originais, praticamente só tomou contato com estudos africanos através do consumo das pesquisas da antropologia européia ou norte-americana.

A antropologia brasileira, inserida neste contexto, adquiriu características peculiares pelo novo recorte e os novos significados que conferiu às noções de alteridade, diferença e exotismo na construção de seus objetos de pesquisa. Estes foram também igualmente centrados no Brasil, ainda que relativamente “distanciados” da concepção vigente de formação nacional brasileira pela dedicação quase exclusiva, durante décadas, à etnologia indígena. Posteriormente, a antropologia brasileira voltou-se para a

construção de objetos de pesquisa mais "próximos" – campesinato, antropologia urbana, estudo do negro, da religião, etc. configurando-se o que Mariza Peirano chamou de "alteridade próxima" (1999: 240).

Os raríssimos estudos antropológicos feitos fora do Brasil, como aponta Peirano (1999), buscaram em geral estabelecer comparações com o Brasil, notadamente no campo das relações raciais. Cabe ressaltar todavia que, quase sempre, estes têm sido estudos feitos por pesquisadores seniores, ou seja, com muito menor dificuldade de obter financiamento para pesquisa de campo, de justificar seus propósitos teórico-metodológicos ou a relevância para o Brasil de fazer pesquisas sobre temas não brasileiros produzidos e financiados no Brasil. A antropologia no Brasil segue sendo, no dizer de Carneiro da Cunha, "uma antropologia do Brasil" (1986:7). Esta constatação não reflete apenas como os interesses teóricos e temáticos do conjunto de antropólogos brasileiros veio se construindo ao longo da formação da disciplina, mas indica também uma postura institucional dos departamentos, dos programas de pós-graduação, das associações profissionais e programas de pesquisa e das agências estatais e não-estatais de financiamento. Esta postura por sua vez insere-se na configuração mais ampla do campo da pesquisa científica no Brasil.

Voltando aos estudos africanos no Brasil, estes permaneceram assim fragmentados e esparsos como produção de conhecimento, até a criação de alguns centros de estudos africanos, como os já citados CEAO, CEA e CEAA, no contexto da descolonização dos países africanos e do movimento diplomático de aproximação do Brasil à África, tributário de uma política externa brasileira mais independente formulada a partir do governo Jânio Quadros.

A limitada institucionalização dos estudos africanos no Brasil vem assistindo, portanto, desde a década de 1970, um lento desenvolvimento de pesquisas, impulsionada por pequenas iniciativas, como os acordos bilaterais entre o CEAO e algumas universidades africanas, pela presença de alguns estudantes africanos nos cursos de graduação e pós-graduação e pela possibilidade, em alguns departamentos e programas de pós-graduação – como Letras (especialmente Literatura Comparada), Antropologia e Sociologia (estas duas últimas na USP) –, de desenvolver teses e dissertações nesta área.

Todavia, desenvolver pesquisa sobre África envolve recursos, geralmente mais recursos que os habituais para desenvolver pesquisas no Brasil, que raramente são disponibilizados pelas agências de financiamento brasileiras (em que pese a relativa facilidade de obtenção de bolsas sanduíche para a conclusão de doutorados nos países europeus e nos Estados Unidos).

A partir da década de 1990 esta situação veio se alterando com a criação de alguns departamentos voltados para estudos africanos, principalmente na área de

literatura, concentrando-se na área de Literaturas Comparadas e Literaturas Africanas de Língua Portuguesa[1]. Os primeiros doutores formados nos anos 1980 passaram a orientar novos alunos, criando novas gerações de pós-graduandos em estudos africanos.

De forma lenta, veio a crescer a percepção, principalmente entre os historiadores, de que a história brasileira, notadamente no período escravista e do tráfico, são incompreensíveis sem o estudo aprofundado da história da África no mesmo período[2]. Por outro lado, os movimentos negros brasileiros já vinham articulando-se em torno da inclusão do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira nos currículos escolares[3], entendendo a ausência de estudos africanos no currículo e do ensino de história da África nas universidades como uma das modalidades de racismo, de ocultamento da história e do protagonismo do negro no Brasil e de recusa em conferir e reconhecer uma identidade positiva aos afro-brasileiros.

O muito recente crescimento nos estudos africanos se faz assim ainda muito fragmentário, sendo ausentes, excetuando os estudos de literatura africana, linhas de pesquisa e departamentos institucionalizados. Isto se reflete na ausência de um debate consistente e autônomo sobre questões africanas produzido no Brasil. Ainda nos ressentimos de uma incrível ausência de bibliografia especializada traduzida ou disponível no Brasil. A criação de cadeiras de história da África em algumas poucas universidades ainda não se descolou dos estudos do período do tráfico e do escravismo brasileiros centrados no porção ocidental do Atlântico.

O começo da pesquisa

É neste ambiente fragmentado, mas já mais atento às questões de África, que se deu meu retorno à universidade. Este retorno consistiu num início intenso com a temática africana. De um lado, como assistente de pesquisa (nesta altura papai andava às voltas com o início do doutorado), tinha aquelas tarefas típicas de recortar e arquivar jornais e artigos de revistas estrangeiras sobre África, reorganizar o extenso arquivo e a biblioteca e fazer pequenos fichamentos e cronologias. Graças a isso ia ganhando uma intimidade

---

[1] É de ressaltar que as pesquisas sobre Literaturas Africanas são, a princípio, de custo mais baixo que as de Sociologia, História ou Antropologia, pois não envolvem recursos para trabalho de campo ou pesquisa em arquivos fora do Brasil.

[2] Destes historiadores que vêm incorporando a historiografia africanista nos estudos sobre história do Brasil e se preocupando com as relações entre as histórias africana e brasileira aponto, entre outros, Slenes (1995 e 1999), Alencastro (2000) e Reis (2003).

[3] A lei 10.639 de janeiro de 2003, vem coroar um longo processo de luta dos movimentos negros brasileiros em torno de uma reescrita da história do negro no Brasil e da recusa a uma história eurocêntrica que entende a história do Brasil como um mero desdobramento da história européia e universal que incorpora a presença africana e indígena apenas em termos de contribuições secundárias de elementos culturais isolados. Esta lei, que prevê o ensino da "História e Cultura Africana e Afro-Brasileira" em todos os níveis de ensino foi precedida de várias leis municipais e estaduais de mesmo tipo nos anos anteriores, como no Rio de Janeiro e em Salvador.

com o continente e seus muitos países, regiões, temáticas, assuntos. Nas horas vagas, ia lendo uma bibliografia básica sobre Angola, o tema de pesquisa da tese do meu pai.

No PEAA, o professor Peter Fry, coordenador do programa e orientador, propunha, para mim e Flávia Ruas, as duas únicas brasileiras interessadas, até ali, em estudos africanos, uma pesquisa sobre africanos no Brasil, já que era impossível pesquisar in loco (privilégio que os estudantes moçambicanos tinham, dividindo suas férias anuais com o trabalho de campo). Sendo o programa de África Austral, onde Moçambique já era extensamente pesquisado, "sobrou" para nós o outro país de língua portuguesa daquela região: Angola.

Sabedor das minhas relações familiares com Angola, Peter propôs uma pesquisa sobre os angolanos refugiados no Rio de Janeiro, pois ele tinha ouvido falar que teriam chegado muitos no Brasil desde 1993.

Angola tinha retornado à guerra civil em fins de 1992, após as eleições que deram vitória ao MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola), partido no poder desde a independência, em 1975. O resultado das eleições não tinha sido aceito pela UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) que ficou em segundo lugar. A UNITA era o movimento armado, nascido na guerra de libertação nacional contra os portugueses, mas que contestava o partido no poder desde a independência, ocasionando a longa guerra civil angolana desde 1976. Esta guerra civil contou com os apoios não só das duas superpotências da Guerra Fria, União Soviética (apoiando o regime do MPLA) e Estados Unidos (apoiando a UNITA), mas também de vários países e potências regionais, como África do Sul e Cuba. Em 1991 foi obtido o acordo de paz (Acordos de Bicesse). Em 1992, foram realizadas eleições, cujo resultado foi contestado pela UNITA, apesar da ONU ter declarado as eleições como "livres e justas".

Esta nova guerra contou com armamento muito mais sofisticado e pesado, como mísseis terra-a-terra, saindo do padrão anterior de guerra de guerrilha e de ataque a posições militares. A nova guerra atingiu pela primeira vez e com grande impacto as cidades, vitimando propositadamente as populações civis e provocando o deslocamentos e exílio de populações inteiras. Segundo vários dados, disponíveis em relatórios da ONU (e também em Anstee, 1996 e Wright, 1997), a guerra retomada em fins de 1992 foi muito mais destrutiva que todo o período de guerra civil que se estendeu de 1976 a 1989, deixando um saldo, apenas no primeiro ano (1993-94), de um milhão de mortos (meio milhão diretamente e outro meio milhão decorrente da fome e de ferimentos) e três milhões de deslocados e refugiados, principalmente para os países vizinhos (Zâmbia, Congo/Zaire e Namíbia), número que veio a crescer nos anos seguintes[4].

[4] Para uma detalhada descrição do processo de falência da paz após as eleições ver Anstee (1996).

O Brasil vinha recebendo um volume relativamente grande de angolanos refugiados (alguns milhares) desde 1993. Estes se concentravam principalmente no Rio de Janeiro, destino final dos dois vôos semanais vindos de Luanda.

Iniciamos assim, em 1994, nossa primeira pesquisa de iniciação científica, que levou o nome de "Os Refugiados Angolanos no Rio de Janeiro", percorrendo organismos como a ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados), Cáritas Arqudioceseana, programas de Serviço Social da UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), bairros de residência de angolanos e outros imigrantes. Ajudavam na nossa pesquisa estudantes angolanos que freqüentavam o curso de ciências sociais e outros cursos da Universidade, em parte interessados na nossa curiosidade, em parte temerosos de um uso impróprio da nossa ignorância. Éramos bastante "cruas" ainda com relação a temática angolana, com grandes dificuldades em acompanhar – e entender – os rápidos desdobramentos do conflito e ainda mais as suas origens. Evidentemente, éramos também inexperientes com relação a prática da pesquisa.

Este trabalho consistiu assim num aprendizado do trabalho antropológico e etnográfico. Ouvir pessoas, cotejar informações, prestar atenção ao dito e ao não dito, gestos, posturas. Uma etnografia dos ambientes, da disposição das pessoas no espaço, das interdições. Naquela época aprendemos também a manejar o diário de campo e a esboçar confusos croquis das salas onde aconteciam as reuniões da ACNUR, dos espaços de culto e dos encontros informais. Aprender a escrever uma etnografia. "Comece contando uma historinha..." dizia Peter Fry. Ele me ensinou as vantagens do texto simples e direto e de simplesmente pôr um ponto, quando não se sabe mais o que dizer.

Outra lição muito importante foi fazer uma entrevista. Não sei se realmente aprendi o que penso ser uma das mais tarefas difíceis de um antropólogo. Invejava a capacidade de Peter, com perguntas muito simples e curtas, conseguir, por vezes, respostas longas e reflexivas de angolanos traumatizados e ainda muito desconfiados dos nossos propósitos. Discerni também, nesta época, as nebulosas questões que tangem às relações de poder entre antropólogos e "investigados" desvendando as manipulações, conscientes ou não, e as ambigüidades das posições em que se situam aqueles que perguntam e aqueles que são perguntados.

"Angolanos mesmo", "zairenses", e a questão dos regressados

Durante o trabalho de campo, relatos de uma tal igreja kimbanguista atuando num bairro central do Rio chamaram a nossa atenção para a diversidade de angolanos aqui presentes, reforçando nossa percepção quanto a uma clivagem interna que parecia dividir angolanos oriundos principalmente de Luanda (autodenominados "angolanos mesmo") e outros angolanos de sotaque muito diferente. Os "angolanos mesmo"

freqüentemente punham em dúvida a nacionalidade dos segundos, chamando-os de "zairenses".

Estes "zairenses" apresentavam um comportamento diferenciado, sendo mais voltados para o seu grupo, bastante religiosos ou mais aproximados da comunidade religiosa local. Diziam-se vindos do norte do país ou da República do Zaire, mas sempre afirmavam: "nós somos angolanos". Visitando semanalmente o culto da igreja Kimbanguista, uma igreja cristã africana de origem zairense, organizado num quintal contíguo a um grande sobrado transformado em cortiço, tive o meu primeiro contato com os chamados "regressados", os angolanos de origem Bakongo[5] emigrados para o Congo/Zaire[6] durante a guerra anti-colonial (1961-1975) e retornados a Angola após a independência.

As entrevistas com a delegada da ACNUR no Brasil davam conta de uma intensa perseguição aos "regressados" em Luanda, semanas após o reinício dos combates em Angola. Esta perseguição teria ocasionado um grande fluxo desta população para o Brasil. Não muito depois, encontrei em recortes dos jornais angolanos no arquivo de papai, um relato sobre a chamada "Sexta-feira Sangrenta" que confirmavam os ataques a pessoas de origem Bakongo ou zairense ou ex-exilados, em 22 de janeiro de 1993[7]. Não nos detivemos muito neste tema durante esta pesquisa, até porque os nossos entrevistados se recusavam a comentar o assunto. Fiquei, apesar disto, intrigada com o porquê deste fato, já que nunca tinha ouvido falar dos tais *regressados* nas minhas leituras sobre Angola, tão concentradas no conflito armado que opunha a duas décadas o MPLA e a

---

[5] O grupo Bakongo localiza-se originalmente na fronteira norte de Angola com o Congo Kinshasa, estando também presentes no Congo Brazzaville (região do antigo Reino do Kongo formado no século XIV). A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério lingüístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo que os três maiores grupos – Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua kimbundo) e Bakongo (língua kikongo) – somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os Lunda-Chokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyaneka-Humbe. Estas populações são do tronco lingüístico bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não–bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de "bosquímanes", presentes no sul do país.

[6] República Democrática do Congo, antes Zaire e, antes da independência, Congo Belga, também conhecido como Congo Kinshasa, doravante referido como Congo/Zaire. Diferencia-se da República do Congo, também conhecido como Congo Brazzaville.

[7] O reinício da guerra, em finais de 1992, após o malogro das eleições, foi deflagrado com intensos três dias de conflitos na cidade de Luanda, opondo soldados e militantes da UNITA e moradores da capital, incluindo militares desmobilizados, com um saldo de centenas de mortos. O clima de animosidade e identificação de grupos como apoiantes deste ou daquele partido voltou-se crescentemente contra os *regressados* e explodiu de forma brutal no dia 22 de janeiro de 1993, quando o conflito já se generalizava pelo país. A acusação de apoio do governo do Zaire, bem como dos *regressados,* à UNITA ocasionou ataques nas ruas, mercados e bairros periféricos de Luanda às pessoas que portassem sinais diacríticos que as identificassem como regressadas ou zairenses, como roupas, corte de cabelo e, sobretudo, o sotaque. Estas pessoas foram agredidas e violentadas, suas casas saqueadas e muitos foram mortos por grupos não identificados, mas provavelmente de militares e para-militares. Os ataques geraram a circulação de inúmeros panfletos e manifestações de protestos por parte de lideranças Bakongo. O inquérito aberto para elucidar os crimes foi inconclusivo porém foram acesos os debates havidos na então criada Assembléia Nacional, entre os deputados recém-empossados (Pereira, 1999: cap.4).

UNITA e que, naquela altura, atingiam um tal grau de violência que parecia não dar margem a outras indagações, a outras realidades e a outros conflitos.

A pesquisa de Iniciação Científica consistiu, assim, numa pequena etnografia dos angolanos refugiados no Rio de Janeiro, na qual pretendíamos dar conta do aparato jurídico que os amparava e um histórico de sua chegada aqui no Brasil. As diferenciações entre os refugiados e outros imigrantes angolanos também foram abordadas, distinguindo os dois grupos acima mencionados. Neste trabalho, iniciei minhas leituras sobre identidade étnica e etnicidade, tomando Manuela Carneiro da Cunha (1985) e Frederik Barth (1969) como primeiras referências.

A pesquisa foi apresentada na Jornada de Iniciação Científica, em novembro de 1995, onde obteve uma "Moção de Incentivo". Mas incentivo mesmo recebi do professor Carlos Serrano, três meses antes, ao apresentar o mesmo trabalho na Reunião da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos. Era a nossa primeira apresentação, num auditório cheio (pior, com dois angolanos que resolveram fazer perguntas!). Depois, passado o nervosismo, Serrano, numa conversa muito amistosa, sugeriu que eu pensasse em algum tema interessante para trabalharmos juntos num possível mestrado na Universidade de São Paulo.

Um tema. Angola de novo? Naquela altura, não queria mais nem ouvir falar de refugiados. Achava que a questão tinha se esgotado. Mas os relatos da "Sexta-feira Sangrenta" continuavam a me intrigar. Deixei o assunto adormecer, pois não encontrava nada escrito que me pudesse amparar.

Meses depois, trabalhava na transcrição frenética de cerca de 20 entrevistas (mais de 40 horas de fita) com personalidades angolanas para a pesquisa de Marcelo Bittencourt, pesquisador do CEAA e orientando de Carlos Serrano num mestrado sobre a formação do MPLA (Bittencourt, 1996). Pela primeira vez ouvi, numa entrevista com a historiadora angolana Maria da Conceição Neto, referências aos *regressados* e ao impacto que causaram em Luanda com a chegada de grande número deles no fim dos anos 1970. Pouco depois, me "caiu" nas mãos um texto intitulado "a caça aos *zairenses*", de uma revista francesa (Mabeko Tali, 1995), que fazia uma primeira análise sobre a Sexta-feira Sangrenta e suas causas. Logo a seguir, me deparei com um pequeno relatório sobre o bairro do Palanca, em Luanda (Lukombo, 1995), que dava conta de aspectos da sociabilidade e vida cotidiana dos angolanos do norte do país em Luanda, neste bairro periférico. Sentia que era muita coincidência estes assuntos estarem aparecendo em seqüência. Três meses depois, em outubro de 1996, apresentava ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP o projeto de pesquisa sobre os regressados na cidade de Luanda.

O mestrado

O mestrado foi uma tentativa de responder como e porque tinham acontecido os massacres da Sexta-feira Sangrenta. Para tal, foi necessário toda uma iniciação a Luanda e a Angola propriamente dita, que ultrapassasse o conhecimento advindo de livros, revistas, jornais esparsos e conversas. Abria-se assim o caminho para a pesquisa de campo, realizada entre os meses de maio e agosto de 1998, no segundo ano do mestrado[8].

A experiência de campo, como de praxe, se revelou fascinante e difícil. Angola naquela altura vivia uma situação descrita como “nem guerra, nem paz”, onde um interregno no conflito armado não encontrava suporte nas conversações entre governo e UNITA, mediado pela ONU e pela chamada *troika*, representantes de Portugal, EUA e Rússia. Mês a mês, as conversações de paz iam se degenerando. Em junho de 1998 os conflitos retornariam, entre média e baixa intensidade, embora jamais voltando aos níveis brutais de 1993-1994.

Neste período, estar na cidade de Luanda era um trabalho de campo 24 horas por dia. Compreender qual era a inserção dos regressados em Luanda implicava em entender o que era Luanda e seu papel catalizador e centralizador no todo nacional. O comércio informal, construído pelos regressados, e suas transformações[9] tinha de ser associado à paradoxal economia angolana que girava à volta do petróleo[10] e dos circuitos em torno do aparelho de Estado e do aparato militar.

Tudo era um aprendizado prático e próximo, pois minha estadia em Angola era amparada por pessoas muito bem situadas no governo angolano. Podia mapear os lugares ocupados por meus próprios parentes na indecifrável classe média luandense, mais ou menos próxima do aparelho de Estado e do governo, e seus expedientes na teia informal que caracteriza as relações econômicas e sociais de Luanda. A cada espera inútil por um contato ou uma entrevista não realizada me familiarizava com os modos de ser e estar; qualquer situação ou comentário era absorvido, gestos, olhares, ambientes.

[8] Embora contasse com uma bolsa Fapesp já no primeiro ano, a pesquisa de mestrado foi realizada em Luanda com recursos próprios e familiares, tendo em vista que a Fapesp não financia pesquisa de campo no exterior no nível de mestrado.

[9] Os *regressados* foram os responsáveis pela construção do mercado paralelo no bojo da economia socialista que o regime do MPLA tentava implantar. Contando com uma experiência comercial secular, aprimorada na complexa economia zairense durante o tempo de exílio, e construindo uma eficaz rede comercial, os regressados provocaram um certo “choque” na sociedade de Luanda, então provinciana e pouco afeita ao aparentemente desordenado comércio de rua e ainda ignorante na montagem de redes comerciais de longa distância. Com a transição para a economia de mercado, a desarticulação e a crise econômica jogariam boa parte da população angolana para o comércio informal, diminuindo o estigma sobre os *regressados* de comerciantes ilegais.

[10] Angola é o segundo produtor de petróleo da África sub-saariana (somente atrás da Nigéria). O petróleo respondia nesta época por aproximadamente 90% das receitas do país.

Meus parentes em Angola seriam, considerando o sistema "ocidental", a família de meus irmãos mais velhos, da primeira esposa de meu pai. Contudo, eu os considero, e por eles sou considerada, como *família*, remetendo a uma concepção africana de parentesco, classificada pela literatura antropológica de "família extensa" ou "alargada". Entre estes parentes também incluo a (e sou incluída pela) família da mãe dos meus sobrinhos, filhos de meu irmão mais velho, mesmo apesar do casal já estar há muito separado.

Minha entrada e inserção em Luanda se deu por duas vias. Contei, principalmente, com a rede de relações familiares e de amizades estabelecidas principalmente através de meu pai. A obtenção do visto (visto de turista, válido por um mês, renováveis por mais dois) e minha hospedagem foram conseguidas graças a uma carta-convite do Ministério de Reinserção Social[11], cuja vice-ministra de então, Sra. Eufrasina Maiato, tinha relações muito próximas com minha família.

Uma vez em Luanda, e hospedada na casa da vice-ministra, foi a vez de contar, para iniciar a pesquisa, quase que exclusivamente com a rede de amizades de meu pai e de meu orientador, para a partir daí construir uma rede própria de contatos, informações e ajudas que foi o que, efetivamente, me possibilitou a pesquisa[12].

O início da pesquisa, muito lento, começou pela busca de ajuda em ONGs que pudessem facultar minha ida aos bairros periféricos de Luanda, principalmente o bairro do Palanca. Consegui esta ajuda com a ONG canadense Development Workshop, através de uma das diretoras na época, a médica irlandesa Mary Daly, que se interessou pelo trabalho e me permitiu "passear" algumas vezes com funcionários da DW que eventualmente fossem aos bairros, além de me possibilitar vários contatos[13]. Foi assim que passei a conhecer vários bairros periféricos, bairros de predominância *regressada* ou não, e a vislumbrar uma certa geografia luandense a partir dos diversos bairros e de seu imenso contraste com o centro urbanizado de Luanda.

Foram as boléias (caronas) oferecidas pelos amigos que ia fazendo ao longo da estadia minha principal atividade de campo "aleatória", pois não sabia ainda me conduzir sozinha pela cidade com o transporte coletivo. Este circular à toa pela cidade me proporcionou uma visão do cotidiano muito diversificada e o apuro do olhar diferenciador que custei tanto a exercitar. Aos poucos fui aprendendo a fazer alguns caminhos a pé,

---

[11] Para entrada em Angola normalmente era preciso obter uma carta-convite de alguma instituição angolana ou de alguém, no caso de visita a parente. Ou obter visto de trabalho, válido por um ano. Num país em guerra não há concessão de visto simples de turista.

[12] Através do Ministério da Reinserção Social tentei mapear as políticas governamentais quanto à recepção dos ex-exilados do Congo na sua volta a Angola, mas esta parte da pesquisa foi pouco produtiva.

[13] A organização não-governamental canadense Development Workshop (DW) é uma das primeiras organizações a atuar em Angola. Desenvolve um dos mais consistentes e duradouros trabalhos de apoio e desenvolvimento de comunidades periféricas. Devo a DW e a Mary Daly minha inserção nos bairros periféricos onde tive os primeiros contatos com os Bakongo/*regressados* de Luanda.

embora o foco principal deste trabalho se concentrasse nos bairros periféricos de Luanda de grande presença de *regressados*, como o bairro do Palanca.

O trânsito dentro da enorme rede das ONGs que atuam em Angola, especialmente através da DW, se revelou um excelente apoio para meu trabalho de campo[14]. O contato posterior com a ACJ, Associação Cristã de Jovens, uma ONG angolana sediada no Bairro Popular, vizinho ao Palanca, foi minha porta de entrada neste bairro. Antônio Kiala, presidente da ACJ foi meu condutor nos primeiros passeios no Palanca. O apoio mais efetivo da ACJ se deu principalmente durante o trabalho de campo de 2000 e 2001.

Não era a todos com quem conversava que explicitava logo de início minhas relações familiares. Apesar de meu nome muitas vezes denunciar relações anteriores com Angola[15], nem todos se davam conta de que minha família pertencia "às boas famílias" de Luanda, conhecida à gerações e estabelecida no circuito luso-kimbundo que marcou a colonização nesta região da capital. Pode-se dizer que é uma família *crioula*[16], muito ciosa no estabelecimento e manutenção de boas relações com outras famílias de mesmo porte dentro e fora de Luanda (e de Angola) e na conservação de uma posição de status no mutável enquadramento social e político de Angola, apesar de não ser mais toda ela uma família economicamente abastada.

Ser recebida e tratada como filha, sendo filha do Zé Maria, implicava, além da satisfação e segurança pessoal também um certo controle – muito bem vindo nos primeiros tempos claudicantes na cidade, mas que progressivamente me ia provocando uma certa estranheza. Ainda que não houvesse nenhum tipo de constrangimento à minha mobilidade (o único constrangimento era a terrível dependência de qualquer um que me pudesse oferecer boléias) parecia muito inusitado à minha família uma pesquisa em torno dos *regressados*, uma gente que, deste ponto de vista "luandense" ou "crioulo" era uma gente de cultura completamente diferente da deles e que, na verdade, não eram exatamente angolanos. Ou não eram angolanos como de fato só os crioulos, ou *calús* (os luandenses, numa categorização mais abrangente) poderiam ser.

---

[14] Agradeço ao empenho do antropólogo Virgílio Coelho que possibilitou os primeiros contatos com as ONGs. Sem ele, o caminho das pedras teria sido muito mais difícil.

[15] Luena é um nome angolano. Hoje denomina a capital da província oriental do Moxico, mas antes é o nome de um rio, tributário do Zambeze, e também a designação de um grupo étnico angolano, também denominado Luchaze, dentro do complexo Lunda-Chokwe.

[16] Sociedade crioula caracteriza uma camada culturalmente "mestiça", que atuou como intermediária na rede comercial e na administração colonial dentro da complexa colonização empreendida por Portugal e por africanos em Angola, especialmente até o século XIX. A partir de fins do século XIX ela foi progressivamente alijada social e economicamente, substituída pela presença cada vez maior de colonos brancos, já no período colonial propriamente dito (Dias, 1984). Há ainda hoje várias famílias, identificadas pelo sobrenome, que se consideram e são consideradas herdeiras desta "sociedade crioula", apesar deste pertencimento não converter-se sozinho em capital social, econômico e político na Angola atual.

Sendo assim, meu lugar como “a parente brasileira que está a fazer uma investigação um pouco estranha” foi interessante para acompanhar sem o menor pudor todo o tipo de avaliações e impressões dos que chamei de *luandenses* sobre o meu grupo de interesse, os *regressados.* Do ponto de vista dos Bakongo/ *regressados*, este mesmo lugar de brasileira, de estrangeira, me deixava também numa posição confortável para compreender suas percepções e posições.

Esta foi a única experiência de campo que me permitiu concluir a dissertação de mestrado (*Os "Regressados" na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola*), defendida em 2000, na qual, através da descrição da trajetória do grupo de ex-exilados Bakongo, discutia a construção de identidades étnicas e nacionais a partir da oposição entre “regressados” e “luandenses” na capital angolana.

No mestrado procurei discutir as teorias sobre etnicidade, identidade étnica e nacional pela abordagem que enfatiza a construção destas identidades que, por serem circunstanciais e arbitrárias, são dependentes de processos históricos que exigem um domínio do contexto no qual se confrontam grupos, Estados, ideologias, visões de mundo, aspirações e projetos quase sempre divergentes. Benedict Anderson (1989) e Abner Cohen (1969) formaram o eixo sobre o qual dirigi minhas leituras. Outro tema fundamental foram as leituras que abordaram a desconstrução do fenômeno dos “conflitos étnicos” e da própria noção de etnia em África, vistos simplistamente como causa principal da instabilidade africana (Amselle e M’Bokolo, 1985).

Doutorado: do texto ao campo

Finalizando a dissertação, apresentei o projeto de doutorado, convicta da riqueza das questões instigadas pelo estudo dos *regressados* em Luanda. Propus então um estudo sobre os *regressados*, mas desta vez vistos de dentro, enfatizando menos as oposições identitárias contrastivas, foco do mestrado. Interessava-me acompanhar o extenso processo de vivência deste grupo em Luanda e das transformações que empreenderam para garantir sua inserção na capital do país ao mesmo tempo em que se mantinham como um grupo muito coeso.

Este interesse advinha do questionamento de muitos deles de que, após tantos anos convivendo em Angola, ainda eram identificados como “regressados”, uma categoria imposta que parecia não fazer mais sentido para identificar o grupo na sociedade circundante nem dentro do próprio grupo, tão diversificado internamente[17].

---

[17] A diversidade interna do grupo manifesta-se tanto por clivagens de classe, ocupação profissional e origem (dentro da própria área bakongo) como pelas diferentes levas que marcaram o retorno dos regressados a Luanda: os que vieram a seguir a independência se diferenciam muito daqueles chegados apenas na década de 1990. Do mesmo modo, existem diferenças marcantes entre os angolanos nascidos no norte de Angola e aqueles que nasceram no Zaire, de pais angolanos. A

Isso suscitou um questionamento do meu próprio texto que, na busca de explicitar um processo ocorrido ao longo de anos entre dois grupos assimetricamente construídos, correu o risco de reiterar categorias – *regressados* e *luandenses* – e acabou, em parte, por recriar uma estereotipia que no fundo desejava denunciar. Estas críticas, eu ouvi do meu trabalho em Luanda, quando voltei em 2000, no primeiro ano do doutorado.

Em 2000 fui para Angola por dois meses com o objetivo de retomar o contato com as pessoas que tinha conhecido dois anos antes e buscar pistas para desenvolver o novo projeto, que se centrava no grupo Bakongo vivendo em Luanda como um todo e não só os *regressados* (uma tentativa de corrigir o viés anterior, ampliando o foco de observação). Além de realizar o trabalho de campo, pude submeter minha dissertação à leitura de algumas pessoas, professores angolanos e funcionários da organização não-governamental que havia me apoiado. Uma dessas pessoas foi a Mary Daly que, casada com um mukongo[18] e uma das entusiastas do meu trabalho, me propôs uma tarde de debates entre amigos bakongo que leriam o meu texto e fariam comentários.

Foi uma das experiências mais ricas e apavorantes que tive em todo este processo de pesquisa. Foram tiradas cópias de minha dissertação, então distribuídas a diversas pessoas convidadas. Semanas depois nos encontrávamos para conversar sobre o que eu havia escrito. Entre os amigos estavam professores e estudiosos da história de seu povo, religiosos e artistas. Foram extremamente gentis e cerimoniosos, como se espera de uma reunião entre os Bakongo, que incluiu um pequeno ritual em kikongo (segundo me explicaram depois, eu tinha sido introduzida no grupo, pois fora nomeada com uma espécie de cargo que se confere a amigos estrangeiros). Lisonjeada, ouvi elogios – e sérias críticas – ao meu trabalho.

Algumas questões se abriram para mim a partir daquela reunião. Uma, sobre o problema da nomeação do grupo e o que implica esta nomeação para os diversos setores e sub-grupos envolvidos. Outra, de como são delicadas as relações entre o pesquisador e o grupo estudado, especialmente seus intelectuais. Minha posição ali, e em toda a pesquisa, – de estrangeira, brasileira, jovem e negra, embora minha condição de mestiça tenha sido algo determinante por estar num lugar explicitamente diferenciado com relação aos demais angolanos, especialmente os Bakongo – era por mim meticulosamente avaliada nos julgamentos, elogios, curiosidades ali, e algures, suscitados.

---

nova geração, filha de pais regressados nascida em Luanda e os angolanos vindos das províncias, sem trajetória por Kinshasa, capital do Congo/Zaire, dão indicação da diversidade entre os Bakongo vivendo na capital.

[18] Mukongo é um indivíduo da etnia Bakongo.

Questões de identidade: do campo ao texto

“Jovem”, neste contexto, é uma categoria relativa. Certamente eu era jovem em comparação aos que estavam na reunião, jovem em comparação à sabedoria dos mais velhos de quem procurava aprender, jovem em relação a minha própria experiência em Angola, mas já tinha idade suficiente para ser mãe e, todavia, não tinha filhos e, ainda por cima, estava ali sem um companheiro. Isso me colocava, de um modo geral no âmbito da pesquisa de campo e não apenas ali naquela reunião, numa posição ambígua. Ser jovem era compensado pelo fato de ser estrangeira, para quem as regras sociais do grupo de acolhida só têm mais peso na medida em que se é progressivamente inserida dentro do grupo.

Outra qualidade ambígua era a de mestiça. Os mestiços em Angola não devem chegar a 5% da população (e os brancos, a menos de 1%). Contudo, seu diminuto impacto demográfico não esconde um lugar social, e sobretudo simbólico, de grande importância na sociedade angolana e de Luanda em particular. Embora não formem um grupo social, são uma camada bastante mais privilegiada relativamente ao resto da população e setores entre os mestiços, por vezes, parecem comportar-se como um grupo fechado e auto-defensivo.

As relações raciais em Angola são tema complexo e tabu e, embora não por isso, não serão tema desta tese. Todavia, minha condição de mestiça não foi tão contrabalançada pela minha situação de estrangeira. Eu era inúmeras vezes confundida com angolana nas ruas, especialmente em situações em que pouco ou nada falava. A forma pela qual as relações raciais em Angola estão estabelecidas e as diferentes formas pelas quais os diferentes grupos classificam racialmente me jogaram em diversos papéis que continham expectativas distintas. Estas expectativas eram difíceis de coordenar com a minha própria identidade de negra, acentuada pelo contraste com a maioria dos brasileiros que viviam em Angola, em geral brancos, e por meus laços mais que meramente acadêmicos com Angola.

A situação de ser mestiça, “mulata” se deu, portanto, numa perspectiva muito diferente daquela vivida no Brasil. Ser mestiça em Luanda significa não ser negra, algo muito diferente da atual concepção brasileira, e que proporcionou, lá, facilidades desconfortáveis. Ser mestiça entre os Bakongo consiste em algo ainda mais contrastivo. Os Bakongo de forma geral, nos bairros periféricos que visitei, fazem pouca diferença entre brancos e mestiços[19]. Esta situação era bem diferente nos bairros centrais de Luanda onde a distinção feita entre mestiços e brancos é mais nítida.

---

[19] Essa pouca distinção entre brancos e mestiços parece ser mais freqüente entre os Bakongo da província do Uíge e menos entre os da província do Zaire (ver as distinções regionais entre os Bakongo no primeiro capitulo).

A questão racial presente entre os Bakongo mereceria muitas considerações e encontra pistas nas igrejas herdeiras dos movimentos messiânicos, nos cânticos religiosos atuais, na história dos Bakongo, no seu processo de cristianização e na própria cosmologia kongo. A concepção de parte dos Bakongo sobre nação e identidade e sua relação com as concepções nacionais presentes na Angola atual está eivada de um imaginário pautado por noções racialistas. Não será possível desenvolver este tema na tese, mas devo dizer que me deparei com este assunto constantemente, dada minha condição de "branca", que me suscitou grande espanto, curiosidade e desagrado.

Cada uma destas "qualidades" foi vivida e sentida como decisiva para diversos tipos de recepção e informação que conseguia e conquistava. Durante o trabalho de campo de 2001, a minha estadia mais extensa em Angola, esta minha múltipla condição se agudizou, tornando-se impossível pensar em minha experiência de campo sem refletir sobre as implicações de minha imagem para o grupo, meu lugar dentro deste e também sobre minha própria identidade.

Esse desconforto identitário provavelmente foi responsável por me distanciar da abordagem em torno da etnicidade e da identidade étnica e nacional. Embora jamais tivesse abandonado a perspectiva e a disposição de discutir as relações complexas que se estabelecem entre a formação da identidade nacional, com seu viés homogeneizante, e os grupos, que carregam trajetórias e histórias que costumam escapar da lógica nacional, já não considerava mais tão frutíferos ou instigantes os debates sobre identidade. Parecia-me, por vezes, um exercício circular de avaliação sobre a primazia dos discursos ou das práticas sobre a construção da(s) identidade(s) que não dava conta dos processos miúdos do cotidiano que conferiam um sentido muito mais vivo à existência dos grupos, quando vistos de "dentro" e de "baixo", e mais densos que nas vezes em que aparecem em oposição acirrada com outros grupos, quando as identidades se enrijecem e polarizam-se.

Religião e identidade: do campo à antropóloga

Desde a estadia de campo em 2000, já vinha percebendo o papel fundamental das igrejas na vida comunitária bakongo. Mas, dispersa e fascinada com as múltiplas possibilidades de olhar e inserir-me no grupo – através das mulheres do mercado, dos jovens, das cerimônias tradicionais, do cotidiano familiar, de tudo ao mesmo tempo – só fui aprofundar-me na vida religiosa bakongo durante a estadia de 2001, quando a visita sistemática às igrejas foi uma estratégia deliberadamente adotada.

Em 2001 já me parecia intrigante a forma como era percebida a multiplicação das igrejas em Angola, seja através da visão das igrejas hegemônicas, como a católica, seja através dos meios de comunicação. Neste momento já se fazia uma nítida ligação

entre os Bakongo como o grupo étnico e social mais envolvido na abertura de novas igrejas. A proliferação de igrejas também era vista como um fenômeno com aspectos problemáticos. Me parecia reiterado o senso comum de situar os Bakongo em Luanda como protagonistas de fenômenos indesejáveis – mercado informal, proliferação de igrejas – embora toda a população aderisse avidamente a estes circuitos indesejáveis: comércio informal e igrejas pentecostais.

O trabalho de campo em 2001, no qual passei seis meses em Luanda, com viagens para o norte do país e para Kinshasa, capital da República Democrática do Congo, foi um trabalho bem mais estruturado. Consegui alugar um pequeno apartamento e tinha um carro à disposição. Dentro do bairro do Palanca, para onde ia quase todos os dias, contava com o Pindi Neves[20] como guia e era recebida por sua família, especialmente sua esposa, a carinhosa Ilda Madalena Paulo Neves. Inseri-me assim tanto na vida cotidiana da cidade, como na do bairro do Palanca e da família Neves, embora não conseguisse pernoitar lá, por decisão do próprio Pindi Neves, que não considerava o bairro suficientemente seguro[21].

Durante estes meses tentei aprender o lingala, a língua mais popular entre os regressados[22], através das crianças e das conversas freqüentes com as senhoras da igreja. Freqüentei rituais, encontros familiares, cerimônias tradicionais. Fui à província do Uíge, por uma semana, e visitei algumas aldeias próximas da cidade[23]. Mas a atividade que mais realizei foi a freqüência às igrejas, tanto aos cultos como às reuniões das mulheres, durante a semana.

A minha preocupação inicial era com a diversidade de línguas utilizadas durante os cultos religiosos, que para mim dava mostra da diversidade e complexidade lingüística da sociedade luandense, para além do senso comum segundo o qual as línguas maternas estariam em processo de extinção em prol da hegemonia do português. Além disso, certas igrejas pareciam efetivar uma demarcação identitária através dos cultos feitos em boa parte na língua kikongo. Havia diferenças marcantes entre as igrejas de inserção mais antiga entre os Bakongo (caso da igreja batista), que utilizavam mais o kikongo, e

---

[20] Pindi Neves, membro da ACJ, era irmão de Antonio Kiala.

[21] Por algumas vezes dormi nos bairros, nas situações de óbito, relatadas no quarto capítulo.

[22] Os Bakongo tem como língua materna o kikongo. O lingala é língua franca da cidade de Kinshasa, disseminada pelo comércio, pelo exército e pela música congolesa. É a língua preferida para encontros informais entre *regressados*, se expandindo também para os Bakongo em geral, sobretudo os jovens nos bairros de predominância Bakongo.

[23] Em 2001 a situação político-militar tendia para um avanço das forças do governo sobre a UNITA, cada vez mais enfraquecida e limitada a ações de guerrilha e ataques às populações civis. Havia grupos dispersos, sem comando, que também atacavam a população em busca de alimento. Quando chegamos ao Uíge, tinha havido uma breve incursão da UNITA duas semanas antes. Durante a semana que lá passamos, ficamos contidos a um raio de apenas 20 km da capital da província. No Uíge, ficamos na casa do pai de Ilda Neves, sr. Paulo Panzo, e fomos a algumas igrejas, especialmente a católica, a qual freqüentava o sr. Paulo e conseguimos visitar as aldeias próximas de Cari, Henda e Casseche.

as que optavam pelos cultos na sua maior parte feitos em português (as pentecostais brasileiras, por exemplo) ou em lingala (algumas das igrejas proféticas). Outro interesse também era de verificar o grande número de igrejas, sobretudo nos bairros de maioria Bakongo e lideradas por *regressados*, que valia a pena investigar[24].

A inserção na vida religiosa, todavia, não me "libertou" das agruras identitárias. As visitas às diversas igrejas todos os domingos e durante a semana não me deixavam escapar da incômoda pergunta sobre a minha filiação religiosa. A participação em tantos cultos e missas me impelia a reviver referências, gostos e lembranças, hierarquizando estas experiências por um "metro" católico, retomando minha própria tradição familiar brasileira.

Era impossível explicar para as pessoas que tinha tido uma formação católica, através da família, mas agora já não estava mais ligada a igreja alguma. A filiação religiosa, para a maioria do grupo estudado, era parte fundamental de sua identidade.

Sentia minha presença em tantos cultos perder em legitimidade e significado. Por outro lado, via que este descompromisso religioso ou a adesão individualizada que marca, em parte, a filiação religiosa urbana brasileira, não fazia qualquer sentido para eles. O retorno, ao menos através de uma identificação afetiva, à igreja católica, tinha a ver também com a admiração pela postura política adotada por esta igreja e seus membros frente ao conflito armado angolano e sua postura inabalável pela paz e pela reconciliação nacional.

Não considerei minha afirmação de ser católica como uma estratégia para obter aceitação nos circuitos religiosos. Foi um processo que até hoje me suscita um certo estranhamento. Mas que só teve cabimento no contexto angolano, embora seja preciso considerar que meu olhar para as igrejas em Angola está definitivamente marcado pela minha experiência de tradição católica da infância. E pelo distanciamento dela, após meus 12 anos. O meu afastamento da igreja católica e a busca por uma forma de religiosidade mais condizente com a minha busca identitária me aproximou do candomblé, aos 19 anos. Dez anos depois, uma investigação que intenta associar a dimensão religiosa a um processo coletivo de reformulação identitária e articulação política me confrontou com uma composição peculiar entre cristianismos e religiosidades africanas. Eu estava numa áfrica que vive um cristianismo muito próprio e que reitera sua identidade por meio deste cristianismo.

No quadro religioso angolano a igreja católica veio modificando sucessivamente seus posicionamentos. De braço do colonialismo, torna-se uma igreja nacional e "neutra", que quer situar-se acima de posições político-ideológicas e alinhamentos étnico-regionais. Estes posicionamentos, que vão ser melhor desenvolvidos no terceiro capítulo,

---

[24] A viagem para Kinshasa foi muito motivada pela proliferação de igrejas, que no Congo/Zaire assumia dimensões ainda maiores.

garantiram a permanência da igreja católica no mesmo lugar hegemônico que sempre ocupou, ou seja, uma posição de autoridade legitimada e em consonância com seu momento histórico.

A minha identificação como católica, sempre que me foi solicitado, no circuito de visitas às diferentes igrejas e comunidades religiosas, não foi inocente desta posição hegemônica ocupada pela igreja católica. Implicou também numa forma ambígua de neutralidade, uma vez que a comunidade católica é quase majoritária entre os Bakongo, inclusive os de Luanda.

Foi o fato de ter me encontrado sem lugar no sistema de classificações local que me fez compreender o quanto a filiação religiosa era chave que ligava as questões identitárias às práticas cotidianas e às articulações de parentesco e vizinhança que buscava desvendar e espero, no texto que se segue, ser capaz de lançar algumas pistas para este entendimento.

A tese

A organização do texto foi pensada buscando discutir as formas específicas pelas quais os Bakongo em Luanda – neste caso, um grupo entre eles, privilegiado por diversos motivos para a observação – dão conta de reorganizarem-se internamente, enquanto grupo, considerando suas clivagens e diferenças internas, numa resposta estruturada a processos de transformação. Ao mesmo tempo, esta rearticulação interna permite expressar a reivindicação de um espaço legítimo na sociedade mais ampla de Luanda e de Angola.

A tese procura demonstrar como e porque a religião vem sendo a principal instituição mediadora que integra estas diferentes instâncias, dando sentido tanto às transformações que ali se processam como também aos processos de continuidade, entendendo que estruturas e instituições, para que tenham continuidade, precisam ser constantemente recriadas e construídas, para que continuem a fazer e a produzir sentido.

Um dos objetivos aqui será o de pensar nas transformações das últimas décadas ocorridas no seio dos Bakongo, na sua vivência na multiétnica capital, Luanda. Cabe ressaltar aqui que, se Luanda se caracteriza, efetivamente, como a capital na qual todos os grupos sociais e étnicos se encontram presentes, ela traz fortemente a marca de uma cultura bastante específica legada pela população mais antiga da capital: uma cultura fortemente ocidentalizada, com heranças da cultura crioula surgida no século XIX, a partir do amalgamento das culturas européia – de raiz portuguesa – e africana – de raiz kimbundo (Dias, 1984, ver também nota 14). Portanto, as características e afirmações identitárias de outros grupos sociais e culturais não encontram na cena luandense a mesma legitimidade e espaço. Essa subordinação entre culturas e grupos sociais se

expressa sobretudo no uso hegemônico da língua portuguesa em detrimento das outras línguas nacionais, aspecto já discutido em outro lugar (Pereira, 1999 e 2002).

É nesse espaço de relativas restrições que os Bakongo buscam formas específicas de inserção e participação. Este pode ser o caso das igrejas em Luanda com forte predominância bakongo.

Cabe contudo ressaltar que há diversas outras formas de inserção dos Bakongo na sociedade luandense e angolana, sobretudo por estratégias classistas e iniciativas individuais e familiares. Neste caso, estou abordando o grupo Bakongo na dimensão de uma ação social "etnicamente" identificada (por eles mesmos e por outros grupos) e orientada.

Evidentemente, não nego que exista uma imbricação entre estas estratégias, que cruzam perspectivas individuais, familiares, de classe e étnica, e que produzem efeitos de distanciamento ou de reforço de indivíduos e grupos dentro do grupo étnico mais amplo. Mas faço o recorte específico dos Bakongo como grupo, tomando como lugar de observação alguns bairros da periferia de Luanda e suas redes de relações.

A partir da dinâmica religiosa pode ser possível pensar no papel da religião nos processos de crise e mudança social, como estas mudanças afetam as relações internas ao grupo, as relações com a sociedade angolana e, daí, como podem ser reconstruídas percepções de nacionalidade e etnicidade, no caso dos Bakongo de Angola.

Este esforço exige a integração entre pelo menos dois níveis de análise. O de repensar processos de formação de nacionalidade, de identidades criadas num processo de aproximação e confronto de grupos com diferentes instituições e instâncias do Estado (Estado este pós-colonial e autoritário) e, ao mesmo tempo, o de olhar para processos internos a estes grupos, neste caso, a(s) identidade(s) Bakongo, organizadas em termos de parentesco e vizinhança. A economia (especialmente no nível informal) e a religião seriam dois dos espaços de integração destas instâncias, e vou aqui privilegiar o segundo espaço. Creio que se a tese conseguir apontar caminhos para conectar estas instâncias deverá ter cumprido seu objetivo.

Apresentação dos capítulos

Este texto está dividido em quatro capítulos.

O primeiro capitulo pretende, ao percorrer vários momentos da história bakongo e angolana, situar como se deram as relações entre política e religião nos contextos de crise e de luta política que envolveram os Bakongo. Em seguida discuto o lugar dos Bakongo no processo de construção da recente nação angolana num contexto de fechamento político abordando a questão dos *regressados* em Luanda. Aponto, finalmente, para algumas reflexões que envolvem a articulação entre religião e política no

caso dos Bakongo atualmente e como entendo estas duas categorias, que serão trabalhadas durante a etnografia.

O segundo capítulo visa reconstruir o campo etnográfico, ou seja, partindo de uma visão geral da cidade de Luanda, e de suas divisões, chegar até o Bairro do Palanca, bairro da periferia onde fiz a maior parte das minhas observações. Observando de dentro do bairro, tento descrever sua organização espacial e social e explorar as instituições básicas do grupo Bakongo reproduzidas e vividas no meio urbano, dando conta da complexidade interna do grupo. Serão abordadas as atividades econômicas, as organizações religiosas, a criação de redes de sociabilidade, de vizinhança, as relações de gênero e geração. Tentamos aqui focar a reorganização das relações de parentesco a partir das transformações que levam em conta principalmente como estas se reprocessam num meio urbano e multiétnico. A descrição e análise do casamento tradicional, o *Kamalongo*, buscará perceber como várias destas redes e relações apontadas acima estão entrelaçadas com o parentesco e como ganham novos sentidos neste contexto de Luanda.

O terceiro capítulo tentará enfocar a inserção do grupo Bakongo no campo religioso angolano, partindo da história da cristianização em Angola, começada desde fins do século XV no Reino do Kongo. A intenção desta reconstrução histórica é a de abordar o papel que a cristianização jogou na história política do Reino do Kongo bem como o lugar da cristianização no período colonial, tomando os vários movimentos religiosos como eventos críticos nos quais podemos perceber as concepções bakongo que relacionam religião e poder político. Para isto, é necessário pensarmos as correlações construídas pelos Bakongo entre seu sistema cosmológico e o cristão, que ajudam a compreender como se deu a incorporação do cristianismo no sistema local ao longo da história e por que os movimentos religiosos se tornaram linguagens tão eloqüentes de ação política. No pós-independência, assistimos a uma nova configuração do campo religioso angolano, no qual os Bakongo são os principais protagonistas. Ao fim do capítulo, fornecemos alguns dados possíveis de serem arrolados que ajudam a formar este novo quadro.

O quarto capitulo será dedicado à observação das relações entre religião e parentesco. A idéia aqui foi observar a persistência de padrões culturais e da sociabilidade kongo reproduzidas no âmbito das comunidades religiosas. A observação de alguns cultos religiosos e da organização de algumas igrejas também pôde lançar pistas para elucidar as formas pelas quais a proliferação de igrejas segue uma lógica fundada no parentesco e numa organização social tipicamente bakongo. Ao descrever e analisar o Culto de Ação de Graças da igreja batista emergiram também questões sobre como as igrejas se constituem num espaço de formulação de uma identidade ao mesmo tempo religiosa, étnica e nacional.

De outro lado, outras situações rituais permitiram perceber melhor os conflitos decorrentes da interferência entre as esferas de poder local – religiosas e tradicionais. O ritual escolhido foi o do *Óbito*, no qual a autoridade familiar/tradicional tem primazia na condução do processo, mas que sofre interferências constantes das autoridades religiosas.

CAPÍTULO 1

Os Bakongo de Angola:
A Nacionalidade na Fronteira

CAPÍTULO 1

Os Bakongo de Angola: A Nacionalidade na Fronteira

Introdução: religião, etnicidade e nacionalismo

Em 17 de abril de 1955 morria D. Pedro VII, Rei do Congo[25], após um reinado de 32 anos. A morte do rei leal aos portugueses abriu uma crise de sucessão sem precedentes, crise esta que redundou na criação do primeiro dos mais importantes movimentos de libertação nacional de Angola.

O reconhecimento de um rei num território sob dominação portuguesa era fato destoante numa colonização marcada pela centralização política e econômica. Angola, a mais rica entre as colônias portuguesas em África, sofreu um domínio rigoroso onde a ocupação de colonos, a tomada de terras aos africanos, a mobilização e o deslocamento de populações para o trabalho forçado e o assimilacionismo a deixava no pólo oposto ao de uma política colonial do tipo *indirect rule*.

A existência de um Rei do Congo, ainda que pouco reinasse, devia-se talvez à longa relação entre esse reino africano e Portugal, desde a chegada destes na costa ocidental centro-africana, em fins do século XV. Uma relação pautada primeiro pela parceria, depois pela dominação, até o isolamento da área Kongo quando da centralização do tráfico negreiro em Luanda, no século XVII. No fim do XIX, durante as disputas em torno da área do Rio Congo pelas potências imperialistas, já na corrida colonial, Portugal se aproveitou de uma assinatura do Rei, reconhecendo a soberania portuguesa na área do Congo, para garantir suas pretensões sobre a região do então chamado Congo Português (Marcum, 1969: 50). Foram os acordos posteriores à Conferência de Berlim que ocasionaram a divisão da área de fala kikongo por três fronteiras coloniais: a Angola portuguesa, o Congo dominado pelo Rei Leopoldo da Bélgica, depois Congo Belga, e o Congo Francês[26].

A partir do domínio colonial, iniciado de fato em fins do século XIX e efetivado no começo do século XX, o Rei do Congo tornou-se mera correia de transmissão (apoiando

---

[25] Sobre os termos utilizados: chamo de Bakongo o grupo étnico. Mukongo é o indivíduo do grupo Bakongo. Sociedade(s) Kongo refere-se às sociedades históricas formadoras ou satélites do antigo Reino do Kongo, tal como referido na historiografia e na etnografia. Grafo Kongo com K para diferenciar estas sociedades históricas, bem como o antigo reino, dos atuais países República do Congo e República Democrática do Congo e da região do Baixo Congo, ao sudoeste da RDC, cuja população é também de predominância Bakongo. Grafar Kongo também distingue-se da designação colonial. Distingo ainda bakongo ou kongo em minúscula para apontar sua função adjetiva. O mais correto seria usar o termo kikongo, porém este designa sobretudo a língua falada pelo grupo.

[26] Respectivamente as atuais Angola, República Democrática do Congo e República Popular do Congo.

políticas de recrutamento forçado de trabalhadores e coleta de impostos de soberania) do poder colonial numa área, antes estratégica, na prática isolada e com pequena presença portuguesa até a década de 1940[27]. Os portugueses conseguiram sempre influenciar a sucessão do trono – que não era hereditário e sim eletivo, onde dignitários escolhiam o sucessor entre candidatos de alguns dos clãs ligados à casa real – apoiando um candidato flexível aos seus interesses e, de preferência, católico.

Desde a reocupação portuguesa no norte de Angola, os portugueses tiveram que conviver com a missão batista, a Baptist Missionary Society (BMS) implantada em 1878 na cidade de São Salvador (antes Mbanza Kongo, a antiga capital do Reino do Kongo), que expandiu-se depois para Kibokolo e Bembe, no então distrito do Uíge. A missão católica foi implantada em 1881 e, através do hábil Padre Antonio Barroso, contrabalançou a influência batista e consolidou o controle português na região (Henderson, 1990; Marcum, 1969; Samuels, 1970).

A missão protestante foi, nesta região, mais bem sucedida que em qualquer outra parte de Angola, perfazendo os protestantes nos distritos de Uíge e Zaire 35% da população, enquanto a média de protestantes na colônia não passava de 13%, em 1950 (Marcum, 1969: 55). Mesmo assim, na área bakongo, os católicos ainda faziam maioria, comprovando o domínio colonial português, que se efetivava inseparado do seu braço católico. O sucesso do catolicismo se deveu ainda, como veremos, à antiga presença da igreja católica desde o século XVI embora esta presença tivesse sido interrompida desde o século XVIII.

A clivagem entre protestantes e católicos, percebida entre os portugueses como uma luta entre uma forças estrangeiras e a soberania portuguesa agudizou-se com a Revolta Buta, em 1913. Foi uma revolta liderada por Buta, um mukongo tenente do exército português e chefe local, contra o Rei do Congo por sua submissão a Portugal no recrutamento de trabalhadores forçados ("trabalho contratado[28]") para a ilha de São Tomé. A revolta durou dois anos e contou com a participação de católicos e protestantes, com mais ênfase dos segundos. A mediação dos missionários protestantes para o fim do conflito agravou as relações já difíceis entre estes e o governo português, ocasionando inclusive a prisão de missionários ingleses. Esta revolta custou o trono a D. Manuel Kiditu, substituído por D. Álvaro Nezingu, um católico moderado e respeitado que ficou no

[27] As causas da demora na exploração do norte de Angola devem-se a vários fatores relacionados à debilidade da efetivação do domínio português sobre o território (somente consolidado após 1920) e à falta de recursos para o controle e exploração da colônia.

[28] Trabalho contratado refere-se a uma modalidade de trabalho compulsório, prevista desde decretos do século XIX, após a abolição da escravatura (1835), e regulamentada na Lei do Indigenato (1926), que regia as relações coloniais. Os africanos eram submetidos a um período forçado e prolongado de trabalho, muitas vezes distante de seu local de residência, para onde poucas vezes retornariam, dado o nível brutal de exploração e baixíssima remuneração.

trono até 1923, substituído por João Lengo, o já referido D. Pedro VII, que tinha lutado contra a revolta a favor dos portugueses.

O fim da Revolta Buta ocasionou a primeira leva de exilados para o Congo Belga, indicando um padrão que se seguiria pelas décadas posteriores.

Era comum a passagem de angolanos bakongo pelos dois lados da fronteira. Uma fronteira recente, imposta pela colonização, num meio social comum, de mesma língua, costumes e laços de parentesco. As migrações ocorriam de forma temporária – busca de trabalho, visita entre parentes, comércio – mas também permanente, quando a pressão sobre as populações para o recrutamento, sob o regime de trabalho forçado, a falta de opções econômicas e de estudo empurravam cada vez mais angolanos para o Congo Belga. A não participação de Portugal na Segunda Guerra Mundial assistiu a um certo esvaziamento econômico de Angola, contrastado com o desenvolvimento acelerado do lado congolês. A tomada das terras do norte de Angola para o plantio de café, a partir da década de 1940, foi também fator fundamental para a saída de muitas famílias angolanas. Estima-se que antes de 1961, início da guerra de libertação, 20% dos angolanos de origem bakongo já vivessem no vizinho Congo: cerca de 150 mil angolanos e descendentes (Pélissier, 1978: 261).

A morte de D. Pedro VII – um rei católico – em 1955, acendeu as expectativas para a eleição de um rei mais autônomo, que pudesse ser capaz de reverter o quadro de opressão e descaso (marcado pelo baixíssimo desenvolvimento da região) que caracterizava a dominação portuguesa naquela área. Este desejo era alimentado sobretudo por parte de uma camada de angolanos emigrados, de formação protestante, que vivia no Congo Belga a agitação social e política que antecedeu as independências das colônias africanas no início dos anos 1960.

Este grupo apoiou a eleição de Manuel Kiditu, protestante, sobrinho do antigo rei deposto D. Manuel. No entanto, os portugueses conseguiram fazer eleger Antônio José da Gama, coroado D. Antônio III, um católico subserviente.

O fracasso das intenções protestantes ao trono e a desdobrada crise levou o ramo protestante ao exílio permanente no Congo Belga e a posterior formação (1957) daquela que seria a primeira organização independentista angolana, a UPNA: União das Populações do Norte de Angola, ainda que inicialmente a intenção desta organização fosse obter a autonomia apenas da região do Congo Português.

Os movimentos que visavam a restauração do Reino do Kongo e/ou a independência do Congo Português foram vistos pelos nacionalistas africanos e seus apoiantes, no contexto da luta pelas independências africanas, como um “anacronismo tribal” (Marcum, 1969: 67)[29].

---

[29] A ABAKO, *Associacion pour le maintien, l’unité et l’expansion de la langue kikongo* foi primeiro uma associação em prol do renascimento cultural kongo e depois partido político, com a legalização

Holden Roberto, que veio a se consolidar como o líder da UPNA, nos seus encontros com as lideranças africanas mais importantes da época, durante as conferências de unificação da luta africana contra o colonialismo, foi convencido a lutar não pela restauração do Reino do Kongo, mas por toda a Angola sob o domínio português[30]. Era o momento de pensar na África moderna dos Estados-nação e não em resgates de formações políticas pré-coloniais.

René Pélissier, um dos mais importante historiadores de Angola, classificou de "etno-nacionalismo" as formações políticas sob lideranças bakongo (1978: 259). Afinal, a UPNA (depois chamada UPA, União das Populações de Angola, em 1958, e transformada em FNLA, Frente Nacional de Libertação de Angola, em 1962) não era o único movimento de independência bakongo. Diversos outros movimentos foram criados, todos eles no Congo Belga, por lideranças lá exiladas. Estes movimentos inicialmente nasceram como associações de ajuda mútua que, com a legalização dos partidos políticos no Congo Belga e depois com sua independência, se transformaram em partidos políticos no exílio, como a NTO-BAKO, partido angolano ligado à ABAKO e Ngwizako, o partido realista kongo.

Nem todos os Bakongo estavam, contudo, preocupados com a restauração do Reino do Kongo. Normalmente, as querelas em torno da sucessão e do resgate do antigo reino eram preocupação principalmente do sub-grupo originário da região da antiga capital do reino, Mbanza Kongo (então São Salvador), os Baxicongo. Ao grupo Bazombo, originários da região de Maquela do Zombo, cuja liderança era formada por dinâmicos comerciantes, as disputas reais pouco interessavam. Esta região, no passado, havia mantido com a corte, sediada em Mbanza Kongo, relações de uma certa subordinação ou "vassalagem". Os Bazombo possuíam, entretanto, um forte sentido identitário e, por serem a maior comunidade angolana no então Congo Belga, depois Congo (tornado independente em 30 de junho de 1960), eram de fundamental importância para o levantamento dos fundos que sustentaram durante muito tempo a iniciativa nacionalista bakongo. Entre os Bazombo se encontrava também o maior número de protestantes (batistas) e aderentes das religiões messiânicas da África Central – como o

dos partidos no Congo Belga, em 1958, com o nome de *Aliance des Ressortissants Kongo*. A ABAKO influenciou enormemente as elites políticas kongo/angolanas exiladas. Este partido tinha inicialmente a perspectiva de independência separada da área kongo.

[30] A União dos Povos do Norte de Angola, chefiada por Holden Roberto, foi o único movimento nacionalista angolano presente na Primeira Conferência dos Povos Africanos realizada em Acra (Gana), em dezembro de 1958. Durante a Conferência, importantes lideranças pan-africanas influenciaram Holden Roberto no sentido de abandonar o caráter étnico-regional do seu movimento e abraçar um sentimento de libertação nacional. Entre estas lideranças destacaram-se Kwame N'krumah, chefe do governo de Gana; Sekou Touré, presidente da Guiné e Patrice Lumumba, então o mais destacado líder pan-africanista do Congo Belga. Holden não se fez rogado. Ao final da conferência, sem precisar consultar o órgão máximo do movimento, já fazia circular um manifesto com o novo nome de União das Populações de Angola.

kimbanguismo congolês e o tocoísmo angolano (ver mapa dos sub-grupos Bakongo de Angola[31]).

A Assomizo, ou *Association Mutuelle des ressortissants de Zombo*, criada em 1956, era associação de ajuda mútua dos Bazombo no exílio, com a participação de vários tocoístas. Foi transformada em partido político Aliazo, Alliance des Ressortissant de Zombo em 1958, depois em PDA, em 1961 (Pelissier, 1978: 277; Marcum, 1969: 80-88)[32]. Em 1962, o PDA juntaria-se à UPA, formando a FNLA.

O tocoísmo foi, tal como o kimbanguismo, um movimento religioso, chamado messiânico, saído da igreja batista, cuja maior adesão encontrava-se justamente no seio dos Bazombo. Vamos nos deter nos movimentos religiosos e no tocoísmo mais a frente, mas cabe aqui considerar apenas que este movimento (que acabou por adquirir dimensão nacional em conseqüência da repressão portuguesa, que exilou Simão Toco, seu líder, e seus aderentes para diversas partes da colônia angolana) contribuiu de maneira fundamental para a propagação da consciência e da auto-determinação africana frente à opressão colonial.

O fenômeno do messianismo, por motivos que vamos tratar adiante, trazia na sua contestação político-religiosa elementos que sugerem uma forte polarização racial, baseada na crença da vinda do Cristo negro e na retradução da escatologia cristã em termos de um afro-centrismo, ou mesmo de um “kongo-centrismo”, no caso dos movimentos havidos na região kongo. A identidade religiosa assim oscilava entre uma conotação étnica e uma dimensão racial polarizada, encaixada à reivindicação anti-colonial. Na linguagem messiânica, a restauração do Reino do Kongo era projetada como a redenção da raça negra. Vamos voltar a este ponto.

A oposição entre o etno-nacionalismo kongo “racista” e o nacionalismo “moderno” reivindicado pelo MPLA[33] – considerado como um movimento nacionalista trans-étnico, multirracial e de esquerda – pode ser lida em termos de uma oposição entre um movimento de base popular e rural, onde a mobilização religiosa tem uma importância central, e outro moderno, oriundo das elites letradas e camadas urbanizadas[34]. A contestação religiosa, como a étnica, que costuma ser interpretada como uma reivindicação particularista, tem também um conteúdo universalizante, na medida em que identifica os negros como o povo oprimido. Mesmo assim, é tida como um resquício indesejável da não-modernidade, que arranha a pretensão à conquista da

---

[31] Fragmento de Redinha, 1971.

[32] Outro partido Bazombo fundado em 1961 foi o MDIA: *Mouvement de Défense des Intérêts de l’Angola*.

[33] O Movimento Popular para a Libertação de Angola, cuja fundação é designada em 1956, foi formada por núcleos urbanos, especialmente da área de Luanda, em consonância com grupos exilados principalmente na Europa.

[34] As filiações religiosas no seio do MPLA jogaram papel importante, mas a ideologia religiosa neste partido me parece secundária.

independência política em África dentro do modelo modernizante, pluri-racial e trans-étnico do Estado-nação (que possui, todavia, seu viés particularista) adotado quase sempre pelas elites africanas que lideraram, com sucesso, a independência política do continente africano, como foi o caso do MPLA em Angola[35].

A região bakongo é de notória movimentação político-religiosa, marcada pelo movimento messiânico kimbanguista que eclodiu em 1921 no Congo Belga. O kimbanguismo, que teve penetração no norte de Angola, teria fornecido, segundo alguns analistas (Balandier, 1963: cap.3; Marcum, 1969:76), um canal religioso para o protesto social desafiando a ordem missionária – este movimento conturbou toda a área do Baixo Congo, retirando um grande número de fiéis das igrejas batista e católica – e chegando a ameaçar a ordem colonial belga.

Outros analistas, como vamos apontar posteriormente, aprofundando sua análise nos termos da cultura kongo, observaram, contudo, que não se tratava apenas de canalizar religiosamente o protesto político, mas sim que a expressão política entre os Bakongo se dava por uma linguagem religiosa, em consonância com sua própria estrutura social e cultural, em que pese todo o processo de cristianização e colonização – ou reforçada e consolidada por estes mesmos processos. Esta formulação está no centro da nossa análise[36].

Alguns historiadores (Pélissier, 1978: 259) concordam que o fato da região bakongo ter produzido o maior número de movimentos "etnonacionalistas" (em comparação com o resto de Angola) relaciona-se, entre outros fatores, com uma identidade étnica e uma consciência histórica muito acentuadas, embora a referência ao Reino do Kongo seja feita de forma quase mítica. A politização bakongo, portanto, tem um componente marcadamente religioso, remetendo tanto ao passado glorioso do antigo reino, onde encontra sua principal fonte de legitimidade, como a um futuro, projetado messianicamente, onde a unidade política do reino restaurado trará paz e bonança e, em algumas narrativas, permitirá a vinda do Cristo negro salvador.

A emergência de movimentos político-religiosos é encontrada em outros momentos da história kongo como no movimento Kimbanguista no século XX e o movimento Antonino do século XVIII. Processos históricos mais prolongados, como a incorporação do cristianismo pela elite real Kongo para fins da centralização do Reino do Kongo desde o século XVI, a atividade missionária na área bakongo no século XX, e o

---

[35] Sobre a formação do nacionalismo moderno em Angola ver Serrano, 1988.

[36] Se defendo aqui uma análise da mobilização política entre os Bakongo que leva em conta seu fundamento religioso, essa análise se refere basicamente a uma mobilização bakongo etnicamente orientada. O que não significa que toda ação política de indivíduos e grupos bakongo ou de origem bakongo se configure desta forma, como de fato não ocorre. Mas aí se trata de uma orientação político-ideológica em que a etnicidade não ocupa o primeiro plano, como a presença de indivíduos bakongo em diversos partidos políticos, inclusive no MPLA, onde a filiação étnico-regional é vista como aspecto secundário (apesar de ser levada em grande consideração no jogo político).

cristianismo tomado como instrumento de conscientização política e mobilização étnica nos movimentos anti-coloniais, nos apontam para a imbricação de processos políticos e religiosos.

O quadro aqui esboçado sugere uma série de questões que encontram pistas em torno da peculiaridade da região Kongo com as vicissitudes da colonização que dividiu seu território. Podemos encontrar também algumas respostas na sua complexa história, na qual não apenas a longa presença missionária cristã (desde o séc. XVI) parece ter tido um papel determinante nos desdobramentos da história política do Reino do Kongo, mas também a forma como o cristianismo encontrou dentro da cosmologia e do sistema religioso kongo espaços de correlação.

Atualmente, percebemos no campo religioso angolano, desde a década de 1990, uma diversificação crescente do espectro de igrejas e confissões. Esta diversificação é marcada, principalmente, pela disseminação das igrejas pentecostais e igrejas de cunho profético, chamadas “sincréticas” ou Igrejas Independentes Africanas, geralmente de matriz cristã. Apesar da proliferação das igrejas e do crescimento das pentecostais ser um fenômeno marcante no mundo cristão, em Angola esse fenômeno assume um perfil marcadamente bakongo. Ou seja, os Bakongo não são, entre as lideranças religiosas, os únicos protagonistas, mas são, com certeza, os mais numerosos e proeminentes.

Haveria alguma relação entre este dinamismo religioso e a recorrente reivindicação política e identitária que, neste grupo, assume uma linguagem propriamente religiosa?

O contexto da atual Angola independente, ainda que viva um conturbado processo de construção nacional, não pode ser de forma ligeira equiparada ao período colonial ou da desestruturação do Reino do Kongo, momentos históricos de emergência de movimentos messiânicos contestatórios.

Embora não se coloque mais a ruptura com a dominação colonial, permanece a busca de um espaço político que implique num reconhecimento da especificidade bakongo e do seu lugar na nação angolana. Nesse sentido, trata-se de entender, no pós-independência, a articulação bakongo na sociedade angolana mais ampla, já constituída como nação, e com as instituições de Estado que, num contexto de centralização política e crise social, estabelece uma alocação desigual de poder dentro do Estado e de suas instituições, definindo, sobretudo, um modelo fechado de Estado – e restrito de nação.

A inserção Bakongo em Angola

Uma das questões fundamentais do debate em torno da Angola contemporânea é a da formação de uma nacionalidade construída a partir da luta armada, seja ela contra o poder colonial (1961-1974), seja a partir da independência, ao longo do conflito civil que

determinou, em parte, o caráter de uma nação dividida, até pouco tempo[37] incapaz de gerir conflitos de forma não violenta.

A violência como elemento determinante na formação da nação angolana exige, entre outras coisas, uma avaliação sobre o lugar histórico, político e *simbólico* ocupado por certos grupos – sociais, étnicos, raciais, culturais – neste conturbado processo de construção. A consideração habitual de que qualquer nação, em seu processo de formação, se funda na eleição de certos símbolos em detrimento de outros, acarretando na hegemonia de certos grupos – produtores ou portadores destes mesmos símbolos – sobre outros, faz pensar que o caso angolano, fundado numa violência muito além da simbólica, pode se configurar num exemplo muito especial de construção nacional.

Uma característica marcante da formação angolana foi seu isolamento, desde o período colonial, como bem apontou J. Pereira (1999: 77 e ss). A marca do salazarismo na política colonial portuguesa, que restringiu a própria vida política na metrópole, foi responsável por este isolamento, tanto do ponto de vista de um descompasso das políticas coloniais empreendidas por Portugal em comparação com as de outras potências coloniais em África, como pela formação tardia dos nacionalismos das colônias portuguesas em relação à maior parte dos movimentos políticos no resto do continente.

O isolamento do nacionalismo angolano e a reação armada ao poder colonial têm sido explicados pela intransigência do regime português de negociar com suas colônias a transição para a independência, como ocorrido na maior parte do continente africano. Mas seu modo específico, tripartido (dividido em três movimentos de libertação[38]), possui raízes mais complexas, devido às circunstâncias do colonialismo em Angola, de acordo com as condições peculiares do seu processo interno.

O fato é que este nacionalismo tripartido explica mas ao mesmo tempo reflete parte da problemática, que considero fundamental, de pensar os espaços – político, social, mas neste estudo principalmente simbólico – de determinados grupos na história e na vida social angolana.

Dentro do isolamento angolano – frente à África e diante de si mesmo – proporcionado pela história colonial, o isolamento do norte de Angola do resto da colônia foi uma realidade incontestável.

Sobretudo a especificidade desta região manteve-se, como já apontado, com a continuidade da integração desta área partilhada por diferentes potências coloniais,

---

[37] A longa guerra civil angolana parece ter encontrado seu termo em fevereiro de 2002, após a morte de Jonas Savimbi, líder da UNITA, pelas tropas do governo.

[38] A guerra de libertação de Angola foi levada a cabo por três movimentos armados de libertação: os já citados FNLA, MPLA e a UNITA (fundado em 1966, a partir de uma dissidência da FNLA). Ver Heimer (1976) para o processo de descolonização de Angola, além de Marcum (1969 e 1978), Pélissier (1978) e Soremekum (1983).

através da migração entre fronteiras[39]. A reação ao trabalho forçado e a busca por melhores condições de vida intensificaram a migração através da fronteira com o Congo Belga (ver mapa dos falantes de kikongo[40]).

A vivência no país vizinho e o enquadramento missionário protestante reforçaram a formação de um nacionalismo bakongo mais em consonância com o contexto congolês que com o angolano. Assim, a reação ao isolamento angolano pela integração regional e étnica, por parte dos Bakongo, promoveu um nacionalismo de cariz marcadamente étnico e, por conseguinte, relativamente isolado do resto de Angola. Estamos aqui nos referindo aos movimentos já aludidos: UPNA, depois UPA e finalmente FNLA, além de outros movimentos menores.

Apesar do grande protagonismo demonstrado durante a luta anti-colonial, (chegando até mesmo a ser o movimento hegemônico, com reconhecimento da OUA, durante os anos de 1961 a 63), após a independência de Angola a FNLA conheceu uma trajetória descendente, na medida do crescimento da polaridade do partido no poder, o MPLA, contra outro movimento nacionalista, a UNITA, com a emergência da guerra civil[41].

Este ostracismo refletiu a impossibilidade do modelo proposto pelo nacionalismo bakongo, incapaz de servir como um projeto nacional ou como um projeto de inserção do grupo Bakongo na vida nacional, seja pela hegemonização alcançada pelo MPLA dentro do quadro conflitivo deflagrado durante e após o processo de transição, seja pela defasagem e descolamento das propostas entrevistas no projeto político da FNLA face ao novo contexto internacional e interno.

Neste contexto de afastamento da FNLA como força política representativa de uma camada importante do agrupamento Bakongo, inseriu-se a problemática dos *regressados* angolanos ex-exilados do Congo/Zaire, tratada em Pereira (1999). Uma mescla de questões políticas e culturais determinou a inserção social dos ex-exilados bakongo na nova nação angolana, sobretudo na capital, Luanda, de uma forma estigmatizada e marginalizada, ainda que não subalternizada.

---

[39] Dos três principais grupos etnolingüísticos angolanos (ver nota 5), Ambundo, Ovimbundo, e Bakongo, os dois primeiros estão inscritos no território angolano (além do pequeno grupo Nyaneka-Humbe). O grupo Bakongo encontra-se cortado por fronteiras (sejam coloniais como atualmente, nacionais), tal como todos os outros grupos étnicos angolanos de menor porte, como Lunda-Tchokwe, Nganguela, Herero, Ovambo.

[40] Extraído de Nsondé, 1995:31

[41] A guerra pela independência se estendeu de 1961 a 1974, quando a Revolução dos Cravos, em Portugal, depôs o regime salazarista e abriu negociações com os movimentos de libertação das cinco colônias africanas. Em Angola, o processo de transição (1974-75) contou com a participação dos três movimentos de libertação reconhecidos (MPLA, FNLA e UNITA) e o novo governo português. Durante o governo de transição, ficou clara a impossibilidade dos três movimentos formarem um só governo da nova Angola independente. Iniciou-se, então, uma guerra civil, com participação de forças militares estrangeiras apoiando os diversos lados. O MPLA assumiu sozinho o poder em novembro de 1975. Logo nos primeiros anos do governo do MPLA, que procurou implementar um regime de caráter socialista, teve início a guerra contra a UNITA.

O desenvolvimento desta inserção *regressado*/bakongo na sociedade luandense e angolana é concomitante ao processo da construção nacional de Angola, constrangida pela guerra civil e pelo progressivo fechamento político. Estas restrições não impediram, e até mesmo estimularam, a organização e coesão interna do grupo, reforçando laços de solidariedade étnica e confrontamentos de ordem identitária com a sociedade circundante, considerando ainda as motivações de ordem econômica.

O lugar especial que este grupo ocupou na economia da capital – montagem do mercado paralelo num sistema de economia socialista –, a dificuldade inicial no aprendizado da língua portuguesa, a rapidez com que os retornados que obtiveram formação média e superior no Zaire ocuparam cargos no aparelho de Estado, ajudaram a compor uma situação de incômodo e inadequação entre o grupo chamado *regressado* e a sociedade circundante, acarretando, em meio a situação de radicalização política do momento, na identificação dos *regressados* como estrangeiros, pelo conjunto da população luandense.

Percebe-se, nesta situação, a disputa em torno de critérios de pertencimento nacional, discussão esta truncada com a não resolução, até então, dos conflitos entre os três movimentos nacionalistas[42].

Um dos elementos utilizados como critério de pertencimento nacional e de diferenciação entre grupos foi a língua. O papel fundamental que a língua portuguesa exerceu como língua veicular e língua de unidade nacional e sua importância para um amplo setor da população angolana são relevantes para compreender sua apropriação como critério de nacionalidade frente a um grupo percebido – e construído – como estrangeiro[43].

Do ponto de vista dos *regressados*, na tentativa de inserirem-se numa nova realidade política e social, houve a busca de recorrerem a outros símbolos e argumentos para justificar o seu pertencimento à nação angolana. Por oposição à língua portuguesa como veículo de nacionalidade angolana verificou-se a valorização do uso das línguas

[42] A FNLA retirou-se do país após ter perdido, em 1975, a primeira guerra civil, que redundou na independência de Angola, proclamada unilateralmente pelo MPLA. Depois disso, tornou-se uma força quase nula no quadro político nacional. A UNITA, que havia se retirado para o interior do país durante estes combates, cresceu em importância militar, com apoio americano e sul-africano, e retornou às hostilidades contra o governo então constituído, somente após 1976. Cabe acrescentar que o governo do MPLA contou com os apoios internacionais de Cuba e da União Soviética caracterizando o conflito angolano num conflito internacionalizado, firmemente inserido na Guerra Fria (ver J. Pereira, 1999).

[43] Outro aspecto que permeou toda esta disputa em torno da definição de nacionalidade em Angola foi a discussão sobre a definição jurídica de nacionalidade angolana, havida durante o período de transição (1974-5). A definição de nacionalidade que sobressaiu na época (defendida pelo MPLA) deu um peso importante ao local de nascimento (*juris solis*), indo na direção contrária da maior parte dos países africanos, cuja ênfase recaía sobre o direito de sangue (*juris sanguini* – esta posição em Angola era reivindicada pela FNLA e em parte pela UNITA). Por isso, os filhos de angolanos permaneceram angolanos no Zaire, mesmo pertencendo ao mesmo grupo étnico existente no lado norte da fronteira, e em Angola encontraram grande resistência em serem reconhecidos como angolanos de fato e de direito.

“africanas” (kikongo, lingala), de uma “identidade africana” ou “bantu” e, sobretudo, a evocação de um passado glorioso do povo Bakongo, que remete ao antigo Reino do Kongo. Não raro o Reino do Kongo é referido como o berço da nação, onde Angola teria começado, tanto por ter oferecido resistência ao domínio português, como considerando o próprio reconhecimento de Portugal ao rei do Kongo durante o regime colonial.

Além da valorização de traços culturais veiculados pelos *regressados*, o modo de ser e estar dos *luandenses*[44] também era, por sua vez, “estranhado” pelos que chegaram, percebido como excessivamente “ocidentalizado”, “portugalizado”, “crioulizado[45]”. O fato dos *luandenses* falarem apenas o português não utilizando, na sua maioria, qualquer outra língua materna angolana era interpretado pelos *regressados* não como um sinal de incorporação da nacionalidade angolana e sim, de “pouca africanidade”, por pouco expressarem um componente básico de “africanidade”, que seria o pertencimento étnico (Pereira, 1999: 115).

Este jogo de identidades pôde ser percebido tanto entre a população comum que se defronta e convive nas ruas, locais de trabalho e nos mercados, quanto no discurso das elites políticas e intelectuais de ambos os grupos. A par disto, a população *regressada* encontrou suas formas próprias de organização e de reprodução social e cultural, refez os seus laços de solidariedade e operou grandes transformações na sociedade de Luanda com a introdução de novas formas de atuação na economia, na construção de bairros *regressados*[46], nos usos e costumes percebidos como diferenciados, na introdução do lingala no cotidiano da cidade, entre outros aspectos.

As mudanças sofridas por este grupo são fruto não só da dinâmica das relações entre grupos na cidade, mas também estão de acordo com suas clivagens internas – sobretudo aquelas de geração, considerando que os filhos nascidos na capital, de pais

[44] Ressaltando a grande diferenciação interna ao grupo regressado (de classe, instrução, origem regional, etc.) não quero também deixar de dizer que incorro num grande risco ao abarcar sob a categoria muito abrangente de luandenses grupos bastante distintos, alguns mais, outros menos envolvidos nesta dicotomia, que tracei para fins da análise que se centrava no contraste identitário entre regressados e a complexa sociedade luandense (Pereira, 1999: 150).

[45] A categorização crioulo aqui foge à definição sociológica de sociedade crioula, usada para definir uma camada social intermediária, culturalmente “mestiça”, presente em Angola principalmente até o século XIX e progressivamente alijada social e economicamente com o surgimento do colonialismo moderno em Angola no Estado Novo (Dias, 1984). Crioulo no contexto atual vem assumindo uma conotação social e racial com características ideológicas da classificação de grupos políticos. É como categoria “nativa”, que implica numa referência crítica ao grupo de poder ligado ao Estado – feito por grupos fora do Estado – que uso este termo.

[46] A chegada da população regressada em Luanda obedeceu a algumas levas. As primeiras, vindas nos primeiros anos da independência, foram basicamente de “quadros”, pessoal formado, que ocuparam muitos postos na administração estatal. As levas mais numerosas vieram apenas na década de 80 e foram o contingente responsável pela montagem do mercado paralelo em larga escala. Quanto à ocupação por bairros, a população chegada antes foi morar nos muitos apartamentos do centro da cidade deixados pelos colonos portugueses que fugiram do país em 1974-75. Os bairros regressados, localizados na periferia da cidade, apareceram apenas na década de 80 e são, do ponto de vista da arquitetura e da ocupação do espaço, bastante diferenciados dos bairros periféricos mais antigos, chamados musseques (Pereira, 1999: 100). Vamos tratar dos bairros periféricos no segundo capítulo.

regressados ou zairenses, introduziram novos aspectos a este fenômeno de integração/oposição.

Ao longo dos anos, diversos fatores influíram na alteração do lugar dos *regressados* em Luanda: a situação político-militar, com suas distensões e agravamentos, o relativo processo de abertura política, a partir de 1991, com a permissão para a criação de partidos políticos e organizações civis, as eleições de 1992 e o posterior retorno à guerra no fim deste mesmo ano.

A mudança do sistema econômico com a transição para economia de mercado, a partir de fins da década de 1980, alterou significativamente a inserção social dos Bakongo, incluindo os chamados *regressados*, na sociedade angolana. O recrudescimento da crise econômica e a crise social ocasionou a piora das condições de vida da população e a generalização do mercado informal, antes vista como uma atividade específica dos *regressados*.

Se por um lado o agravamento da crise social nivelou o grosso da população que se voltou para o mercado informal, diminuindo o estigma dos *regressados* neste campo, por outro, permaneceu para amplos setores entre os Bakongo que vivem em Luanda, sobretudo aqueles que carregam a trajetória de vida no Congo/Zaire, um lugar mal definido na sociedade angolana.

As sucessivas crises que permeiam a história recente angolana vêm impelindo o grupo *regressado* a um lugar de marginalidade e instabilidade, refletido pelo seu lugar político e social, expresso pela sua nacionalidade mal definida e mal reconhecida. Esta situação vem desafiando os Bakongo, de um modo geral e os *regressados* em particular, a reelaborarem continuamente suas ações e representações – nas suas várias dimensões: individual, familiar, de classe, geracional e de gênero – frente a um quadro de instabilidade ora mais, ora menos agravado.

Neste trabalho defino como grupo Bakongo a população originária da região norte/noroeste de Angola, ou dela descendente, que fundamenta sua auto-identificação numa relativa unidade cultural baseada, entre outras coisas, na partilha da língua Kikongo e na percepção de uma descendência comum, mais do que numa referência política, ainda que este aspecto subsista sobretudo em setores da elite deste grupo.

Os Bakongo de Angola consideram importante ressaltar o seu pertencimento nacional em contraposição a seus “parentes” de nacionalidade congolesa, especialmente neste contexto de reafirmação de sua nacionalidade. Estes dois níveis de identificação – étnico e nacional – se reforçam na maior parte das vezes, criando os Bakongo de Angola como uma categoria que faz sentido tanto do ponto de vista histórico como cultural e identitário. Os discursos de superposição étnica e nacional são percebidos com mais veemência nos discursos de elites político-partidárias bem como nos discursos veiculados em determinadas igrejas, como veremos no quarto capítulo.

As subdivisões étnicas têm uma importância relativa. Parecem ser mais marcantes entre os zairenses/congoleses que entre os angolanos, entre os quais uma divisão provincial entre Zaire e Uíge faz mais sentido. Esta divisão não é arbitrária e responde a distinções processadas historicamente, que levam em consideração fatores de ordem geográfica, cultural, econômica e da dinâmica populacional.

Na província do Zaire sobressai uma divisão entre os da costa (especialmente os Bassolongo) e os da área de Mbanza Congo, antiga capital do Reino do Kongo (identificados como Baxicongos). Dentre os do Uíge, há também uma percepção de diferenciação interna entre os originários dos diversos municípios, com uma nítida divisão entre a parte sul e norte. As cidades de Uíge (capital da província) e Negage, ambas mais ao sul, portanto próximas da área de influência de Luanda, parecem se afastar um pouco da área dos municípios de Maquela do Zombo, Beu, Kimbele, Damba e Kibokolo, mais ao norte, área mais próxima da fronteira com o Congo. Ao longo de meus estudos não tenho me dedicado aos Bakongo com origem na província de Cabinda.

Desde a pesquisa de mestrado, sobre a questão dos *regressados*, o principal grupo com que tenho trabalhado é aquele originário da província do Uíge, sobretudo da área de influência de Maquela do Zombo, os Bazombo, que foi o contingente que mais emigrou para o Congo/Zaire. O chamado muzombo – uma designação que no Congo abrangia a todo e qualquer angolano – é na verdade um quase sinônimo de comerciante, atividade a que este agrupamento vem se dedicando há séculos. Estes configuram-se praticamente no tipo *regressado*/ comerciante com quem tomei contato em Luanda.

Neste trabalho, busquei ampliar meu campo de observações não apenas ao contingente *regressado* ou aos angolanos zombo, mas também aos originários da província do Zaire e da metade sul do Uíge, incluindo aqueles que não têm trajetória de migração para o Congo (que estão em número crescente em Luanda). Cabe considerar, contudo, que os chamados Bazombo/*regressados* continuam sendo o grupo principal a que faço referência, pois são em maior número no bairro periférico do Palanca, onde realizei trabalho de campo mais sistemático. Acresce a este grupo os migrantes da província do Uíge, sem qualquer passagem pelo Congo, que formam com os *regressados* um grupo unificado pelos laços de parentesco, tal como os nascidos em Luanda, filhos de pais originários do norte do país.

Dinâmica religiosa e articulação política

Tentando compreender o lugar ocupado hoje pelos Bakongo na sociedade angolana, mas considerando também a complexidade interna deste grupo na capital do país – lugar privilegiado para observação – a dinâmica religiosa dos Bakongo aparece como uma dimensão fundamental para pensar a articulação que estes fazem entre si

enquanto grupo e com a sociedade nacional no novo contexto angolano. Percebe-se assim que a instituição religiosa vem permitindo ao grupo recompor seu passado e seu presente, sua forma especial de associar processos de continuidade cultural e mudanças, dando-lhes significados adequados ao seu contexto atual e a uma história marcada pela migração e pelos deslocamentos.

Olhar a dimensão religiosa entre os Bakongo pode permitir desvendar uma forma particular pela qual é possível processar as rupturas entre os períodos colonial e pós-colonial e as vivências experimentadas em espaços nacionais distintos. A religião institucionalmente organizada através das igrejas cristãs – o cristianismo é a religião majoritária em Angola, com maior adesão entre os Bakongo – pode ser vista como elo de ligação entre estas instâncias: passado e presente, sociedade nacional e grupo étnico, construção de identidades internas ao grupo e para fora deste.

A proliferação de igrejas, no caso dos Bakongo, pode demonstrar uma atualização, para o contexto nacional angolano, de uma tradição de contestação política e a busca de afirmação identitária.

Na sociedade Kongo a religião foi desde muito tempo a principal instância de organização política e social. Isto fundamenta-se primeiramente na estrutura tradicional Kongo onde, como em outras sociedades, os chefes exerciam seu poder político legitimados por um poder sagrado conferido ritualmente. A linguagem do poder é uma linguagem que remete ao sagrado, à capacidade de manipulação, pelos chefes e sacerdotes, de forças poderosas advindas do outro mundo.

Os contatos com os portugueses a partir de fins do século XV trouxeram o cristianismo, adotado rapidamente pela elite real congolesa. A cristianização representou, neste momento, uma estratégia de concentração do poder real para fins de uma reorganização política do Reino do Kongo. Esta interpretação é demonstrada pelo batismo do rei e das famílias mais importantes do reino e não facultado, de início, à população comum.

A participação do cristianismo e seus agentes europeus no desenvolvimento político do Reino do Kongo encontrou seu momento crítico no movimento Antoniano, no início do século XVIII. Tratou-se de um movimento religioso, chamado também messiânico, que buscava a restauração do Reino do Kongo, dilacerado pelas guerras civis que se sucederam após a Batalha de Ambuíla (1665), quando uma nova relação, de vencedor e vencido, se estabeleceu entre o Reino do Kongo e os portugueses. A reação religiosa procurou assim recuperar o protagonismo político perdido, retraduzindo o cristianismo nos termos de uma lógica local, afastando-o do controle dos missionários europeus.

Quase dois séculos depois, o processo de recristianização da região do Kongo com a implantação de missões católicas e protestantes, já sob o domínio colonial, assistiu

a vários movimentos religiosos, sendo o mais importante deles o Kimbanguismo, na década de 1920, no Congo Belga.

Retemos deste breve histórico tanto a importância da instância religiosa na estruturação do poder tradicional bakongo, como a centralidade da religião cristã no processo de transformação da sociedade kongo decorrente da sua relação com os poderes e a cultura européia.

Sendo assim, do papel religioso fundamental exercido pelas chefias Kongo, desde antes do contato com os portugueses aos movimentos messiânicos do século XX, passando pelo movimento Antoniano do século XVII (que sinalizava a grave crise social e política pela qual passava o Reino do Kongo naquele período), a religião foi sempre o âmbito privilegiado no qual se processaram as transformações sociais profundas desta sociedade, configurando-se numa importante linguagem através da qual os Bakongo articulam-se política e ideologicamente com a sociedade circundante, sejam elas as potências européias, o poder colonial ou, como pretendo mostrar, a sociedade nacional angolana.

Para traçarmos esta articulação, é necessário compreender os aspectos da cosmologia bakongo que indicam ser a esfera das relações com o sagrado e com "outro mundo" a instância fundamental da qual emana a própria fonte do poder (poder legítimo ou não), capaz tanto de recompor e dar sentido ao grupo enquanto tal ao longo das transformações sociais vividas, quanto de desafiar situações percebidas como adversas, críticas, que têm sido, sobretudo, situações de perda de autonomia política e de crise identitária.

Não tenho qualquer pretensão de retraçar uma continuidade direta entre os movimentos religiosos dos séculos XVII e XX, apesar da relação já apontada por alguns autores (Gonçalves, 1984a; Margarido, 1972) com o quadro religioso angolano atual, que contém também fortes elementos de messianismo e profetismo. Nem cabe sugerir uma dimensão essencial contida nas sociedades Kongo que permanece do passado até hoje. Mas é necessário considerar a importância e o lugar da religião entre os Bakongo associada às suas estruturas de parentesco, cujos principais elementos se encontram vigentes, confrontando as referências da etnografia clássica, da contemporânea e os dados de campo recolhidos nos últimos anos (ver referências mais a frente).

Olhar para os Bakongo hoje, no contexto de Luanda, levando em consideração a história da região Kongo, tanto a partir do que dela se escreveu como do que os Bakongo hoje veiculam desta história, pode nos permitir perceber como a religião tem sido um espaço de organização política e identitária reavivado, tendo-se em consideração um ambiente político restritivo. Cabe considerar que entendemos que a articulação político-identitária associada à expressão e às instituições religiosas tem sido uma forma regular da organização de importantes setores bakongo. A religião assim não se configura numa

mera “válvula de escape” dentro de um ambiente político restrito, como interpretaram alguns autores, ou seja, uma forma de organização possível à espera de instituições “modernas”, como partidos políticos ou organizações sindicais (vamos nos aprofundar nesta questão no terceiro capítulo). Porém, na história Kongo há uma reiterada relação entre emergência de movimentos religiosos e um contexto de perda de autonomia política e crise institucional.

Cristianismo e religiões “tradicionais”

Angola insere-se na chamada área lingüística bantu, entre as regiões central e austral do continente africano, área de predominância cristã e não suscetível à influência islâmica. Angola é considerada um dos países mais cristianizados de África, pois à parte as imprecisas estatísticas, estima-se que mais de 80% da sua população esteja sob influência cristã.

As religiões “tradicionais” parecem ter, no meio urbano (área de nossa observação), um lugar marginal[47]. Contudo, da mesma forma que historiadores e antropólogos chamaram atenção para a convergência de símbolos e valores entre sistemas religiosos africanos tradicionais e cristãos, subsiste intensamente uma visão de mundo anterior (que é mais abrangente que a esfera religiosa) amalgamada às crenças e às práticas cristãs. Assim, fenômenos como acusação de feitiçaria, rituais de cura e purificação, além de práticas inspiradas na relação com os antepassados, estão muito presentes no atual campo religioso angolano, tanto de forma separada, independente ou concorrente ao cristianismo, como dinamicamente incorporadas ao sistema cristão, como no caso das igrejas proféticas e pentecostais.

Tentar-se-á aqui indicar como o fenômeno recente da proliferação de igrejas em Angola diz respeito a dois aspectos: um, de escala global, na qual o crescimento das igrejas pentecostais vem sendo apontado em todo o mundo cristão, e outro, no que toca a Angola, onde os Bakongo têm sido os protagonistas principais da onda de multiplicação de igrejas. Neste segundo aspecto, por sua vez, observamos dois processos concomitantes: a religião e as igrejas como participantes na construção da relação do grupo Bakongo com a sociedade circundante e o papel das diferentes igrejas na recomposição interna do grupo bakongo.

Do ponto de vista interno aos Bakongo, a religião parece ser o idioma de rearticulação do grupo, que vem sofrendo um processo importante de transformação social, especialmente de parte de suas referências tradicionais, pela urbanização acelerada. Assiste-se uma reordenação destas instituições tradicionais, tendo em vista

[47] A taxa de urbanização em Angola é acima de 50%, sendo que um terço da população angolana encontra-se na capital. Esta alta taxa deve-se principalmente à guerra civil.

sua inserção na sociedade nacional que, por sua vez, também assiste a mudanças importantes em todos os setores da sociedade.

Falar de instituições tradicionais remete principalmente às instituições baseadas no parentesco que, no caso Bakongo, estão ancoradas numa complexa interação entre o princípio matrilinear e a patrilateralidade, esta última relacionada à expansão territorial do grupo e à função sagrada. A tendência ao princípio paterno, consagrado pelo direito ocidental, fortemente absorvido pelas sociedades colonizadas, vem aumentando uma tensão nas sociedades cuja transmissão – de herança, de status e de poder político – se dá pela linha materna, que é o caso da maioria destas.

Essa tendência, bem como uma percepção da diminuição da importância dos laços de parentesco na sociedade "moderna" e urbanizada, onde não se coloca mais o direito sobre a terra, vem gerando a necessidade de recomposição de novas e antigas instituições que, entre os Bakongo, vem sendo levado a cabo, entre outras formas, pela instância religiosa.

Política e Religião

Esta perspectiva nos insere assim no já clássico tema das relações entre política e religião, extensamente abordado por autores como Balandier (1965, 1977, 1980, 1982), Geertz (1997), Augé (1978), tanto no que toca às relações entre política e sagrado, como nos estudos sobre os movimentos messiânicos.

Parte dos estudos sobre as relações entre política e religião dão conta do fundamento sagrado do poder que, como demonstram as etnografias em sociedades africanas tradicionais, por exemplo, confere o suporte ideológico que legitima o chefe, visto como mediador ou homólogo dos deuses ou dos antepassados, bem como fornece um vocabulário ordenador da sociedade e garantidor da ordem estabelecida e da hierarquia social (Balandier, 1969).

Em outras abordagens, certos autores analisam as relações entre religião e poder, através do papel e da construção do soberano (rei, chefe) visto ao mesmo tempo como divino e como humano, percebendo a dualidade entre o cargo ocupado e a pessoa ocupante deste cargo. O cargo visto como sagrado ou eterno sintetiza e idealiza a própria sociedade representada. Já a pessoa do soberano, ambiguamente vista como perecível e humana é assim destacada do cargo que temporariamente ocupa, mas por vezes se apropria desta aura e confunde-se com ele adquirindo uma dimensão sagrada e intocável (Geertz, 1997; Kantorowics, 1998). Assume importância também a corte e os símbolos de poder que rodeiam o soberano numa dimensão performativa, tomando a linguagem religiosa como um mecanismo de ordenação social e garantidora da separação fundamental entre governantes e governados.

Num aspecto menos centrado na figura do soberano ou chefe, algumas análises não se esquecem do aspecto dinâmico da religião como linguagem para expressar a competição política, ora buscando a legitimação da ordem estabelecida, ora buscando subverte-la e recriar uma nova ordem social através de um novo pacto entre o mundo dos vivos e o mundo habitado pelos antepassados, espíritos e deuses. Os estudos que envolvem religião e política passaram a abordar menos o aspecto ideológico de coerção da religião e mais seu aspecto de linguagem ou como uma instância de reordenação social, que dá sentido às transformações e permite compreender, organizar e expressar conflitos, competições e crises.

Os inúmeros estudos e análises sobre movimentos messiânicos[48] foram muito eloqüentes na elucidação da religião como fenômeno político, como resposta global à situação global de crise colocada pela dominação colonial ou por outros processos de conflito, disputa política e ruptura social (ver nesta abordagem Comaroff, 1985 e Geschiere, 1997).

O olhar sobre os Bakongo na Angola contemporânea, dentro de uma perspectiva que assume a crise[49] como elemento determinante em seu processo de inserção, sugere que a religião prossegue como uma possibilidade de resposta a esta crise, na medida em que consegue convergir necessidades de reorganização interna do grupo frente às transformações impostas com demandas identitárias de reconhecimento social num novo contexto político.

Os estudos sobre os movimentos messiânicos buscaram analisar a dinâmica entre a cosmologia africana e os elementos incorporados do cristianismo. Estas sínteses, analisadas por vezes através da categoria genérica de “sincréticas”, indicaram um processo de incorporação de estruturas externas ao sistema de representações local, que responde às diversas necessidades do grupo confrontado com um sistema segregador ou ameaçador a seu modo de vida, tanto material como simbolicamente. O processo fundamental empreendido pelos movimentos messiânicos na África Central não eram de uma escapatória “simbólica” à opressão, mas sim a tentativa de retomada da iniciativa política e de empreender uma resposta coletiva à ameaça de marginalização e submissão. Esta resposta incluiu também a necessidade de uma recomposição da sociedade em questão. Isto implicou, no universo bakongo, na retomada da dimensão pública ou coletiva (vamos discutir estes termos adiante) original da religião tradicional,

[48] Ver terceiro capítulo.

[49] Crise aqui se refere a todo o processo histórico conturbado e dependente de conjunções externas que marca as transições, mudanças internas e inserções de Angola no contexto mundial e africano nos diferentes momentos, desde a colonização, passando pela luta de libertação e a guerra civil. Tem o sentido, principalmente, de um agudo constrangimento que vem impossibilitando sistematicamente debates em busca de saídas produzidas minimamente de dentro da sociedade angolana. Não se trata apenas do aprofundamento da crise social e humanitária, mas de uma quase ausência institucional de debate que permita contestação e iniciativas endógenas consistentes e conseqüentes.

que só encontra seu sentido profundo quando se volta para a ação coletiva (para o bem comum) e a qual se adere de forma coletiva, diferentemente da expectativa missionária cristã, que supõe a conversão e a adesão religiosa de forma individual (MacGaffey, 1986: *passim*; Thornton, 1983: 56-68).

Na sociedade angolana atual, o desafio não é mais o enfrentamento da situação colonial, mas sim de transformações dadas pela urbanização acelerada, pela conjuntura crítica nos aspectos econômico e social e uma integração incipiente no sistema nacional.

Há quem considere que as igrejas assumiriam o lugar deixado pelas estruturas tradicionais em decomposição. Nada mais distante do que acontece entre os Bakongo de Angola, firmemente ancorados em suas instituições tradicionais, ainda que haja a percepção de que as relações de parentesco tenham sofrido um certo esvaziamento no meio urbano. As instituições baseadas no parentesco, cujo suposto esvaziamento não esconde uma intensa vitalidade, devem ser vistas associadas ao dinamismo das igrejas redesenhando, reforçando e disputando formas de sociabilidade, solidariedade e articulação política.

Como já dissemos, a multiplicação de igrejas, sobretudo o elevado número de igrejas pentecostais é um fenômeno percebido em quase todo o mundo cristão. Entretanto, em Angola, os Bakongo são os grandes protagonistas da proliferação de igrejas. Quais condições – históricas, sociais, culturais – explicam este protagonismo? Que elementos da estrutura social Kongo favorecem ou impelem este dinamismo?

Historicamente, os Bakongo foram elemento ativo dos movimentos religiosos ocorridos na África Central. Alguns estudos indicam certos aspectos da cultura kongo que encontraram espaço na estrutura dos movimentos messiânicos, tal como seu sistema social hierarquizado (propenso à organização social das comunidades messiânicas) e a valorização dos antigos chefes político-religiosos, atualizados na figura do messias ou do profeta. A estrutura hierárquica das sociedades kongo tampouco é estranha à estrutura da maior parte das igrejas cristãs.

O sistema político fragmentado peculiar ao grupo bakongo – contrabalançado por uma identidade cultural coesa – parece homólogo a um campo religioso também fragmentado, mas unificado no cristianismo, seja ele de caráter mais convencional ou heterodoxo.

A fragmentação é também uma característica fundamental do protestantismo, que dividiu com a igreja católica a adesão entre os Bakongo. A sua profissão de fé é baseada no conhecimento e na livre interpretação da Bíblia, ao contrário da igreja católica onde a interpretação correta da palavra sagrada é prerrogativa das autoridades eclesiásticas. No sistema tradicional kongo, o conhecimento e a interpretação da sabedoria tradicional cabem aos mais velhos, chefes e advogados tradicionais, hierarquicamente superiores. Contudo, esta interpretação não é fechada, havendo um

uso baseado na “jurisprudência” da *tradição*[50] (os casos litigiosos são resolvidos de acordo com situações similares, inscritas na memória coletiva). Assim, os provérbios e máximas são utilizados de acordo com o contexto, aproveitando-se de suas características polissêmicas, de acordo com os interesses de cada parte. É um conhecimento fundado evidentemente na oralidade, mas se baseia no conhecimento profundo e interessado da palavra para a escolha do que melhor se encaixa em cada situação – tal como o uso da Bíblia pelos protestantes.

A estrutura ao mesmo tempo hierárquica e fragmentada bakongo, que confere grande importância à chefia tradicional, líderes ao mesmo tempo políticos e religiosos, foi permeável aos movimentos messiânicos, com a emergência de profetas. Hoje, parece ser também semelhante à estrutura atual das pequenas igrejas pentecostais, baseadas no carisma de pastores, por vezes bem jovens, que contam – tal como nas organizações messiânicas – com um pequeno núcleo de intermediários, sobretudo nas igrejas proféticas que, não raro, adquirem uma feição fechada e sectária.

Mais que uma substituição das organizações tradicionais pela sólida instituição cristã – abrangente e multifuncional como as sociedades de parentesco – o que encontramos são relações de complementação, reforço e disputa entre as instituições baseadas no parentesco e as igrejas. Esta questão será desenvolvida no quarto capítulo.

Sigo a perspectiva de que um sistema de pensamento não é substituído por outro mas sim há incorporações segundo a lógica local, de forma criativa, formando sínteses que, embora nem sempre estáveis e coerentes, são capazes, em determinado contexto, de dar sentido à ação e garantir que processos de transformação não recaiam em situações de ruptura insolúveis, que ponham em risco a continuidade do grupo. Sendo assim, persigo nesta análise a idéia de que homologias e semelhanças entre o cristianismo e a cosmologia tradicional podem ser interessantes para pensar a forma como os Bakongo integram estes dois sistemas dentro de sua existência social cotidiana e em momentos especiais, como nos rituais. Do mesmo modo, pontos contraditórios entre um sistema e outro geram tensões não resolvidas, eclodindo em conflitos, num processo sempre dinâmico de reformulação.

As situações em que observamos reforço mútuo bem como concorrência entre autoridades familiares e religiosas indicarão os caminhos pelos quais o grupo vem construindo diversos significados a estas dimensões na sua vida cotidiana. Cabe lembrar aqui que a autoridade familiar ou tradicional incorpora sempre uma dimensão religiosa. Do mesmo modo, as igrejas cristãs propagam um sentido familiar – através da noção de “irmandade” – e de sociedade delimitada – através da noção de “comunidade de fiéis”. Portanto, as instâncias do parentesco tradicional e da religião cristã se distinguem por

---

[50] Uso tradição aqui como termo nativo, indicando o corpus de conhecimentos e procedimentos transmitidos e atualizados nas reuniões familiares. Vamos discuti-lo no segundo capítulo.

sua formalização em instituições distintas: a família extensa, identificada pelo chefe de família e conselho dos mais velhos, e a igreja com a autoridade centrada no pastor, no caso das igrejas protestantes. Estes personagens atuam nas cerimônias tradicionais do casamento, óbito e reuniões familiares, caso do chefe de família e da família extensa, como nos cultos dominicais e eventos promovidos pela igreja, caso da comunidade de fiéis e do pastor/padre e seus assistentes.

Empiricamente, contudo, os atores sociais encontram-se em fluxo constante, desempenhando diversos papéis sociais localizados numa instância e noutra, borrando as distinções entre elas.

Igrejas e Estado

Não se pode perder de vista, nesta abordagem sobre o protagonismo religioso bakongo e sua dimensão identitária e política, do lugar que as igrejas assumem como as principais instituições de organização da sociedade angolana, seja por seu caráter assistencialista (de ajuda humanitária e prestadora de serviços de saúde e educação) seja como catalizadoras de formas distintas de sociabilidade – distinta tanto do âmbito do parentesco como do mundo do trabalho. Este lugar ocupado pelas igrejas é ainda de maior relevância considerando o quadro de fechamento político-institucional e a fragilidade da chamada “sociedade civil” em Angola.

No campo das igrejas há que considerar a concorrência de cada igreja por fiéis – sobretudo no atual contexto de crescimento e proliferação de igrejas de matriz protestante/pentecostal – e os discursos e serviços que as igrejas, seus dirigentes e aderentes põem em circulação, de modo a afirmar e construir sua legitimidade, eficácia e visibilidade. No caso angolano, as igrejas devem também haver-se com o próprio Estado que, com seus instrumentos de controle e regulação, não reconhece mais que 84 igrejas num universo de algumas centenas de denominações.

As igrejas que obtém o reconhecimento do Estado são aquelas mais bem implantadas no território e há mais tempo. São as igrejas de estrutura mais hierarquizada e que contam com um conjunto maior e mais estável de fiéis (ainda que sejam as que perdem mais aderentes para as recentes igrejas pentecostais). Estas igrejas, em geral, são as mais capazes e dispostas a veicular um tipo de discurso – para dentro e para fora das igrejas – que visa representar o grupo religioso, canalizar suas expectativas e anseios, buscar uma interlocução seja com outros grupos de mesmo tipo – outras igrejas – seja com o Estado e suas instituições. A representação aqui implica sobretudo na própria construção do grupo que é passível de ser representado – católicos, batistas, tocoístas, kimbanguistas, por exemplo.

Os discursos e práticas veiculados por estas igrejas incluem as representações sobre a nação, quase sempre afirmando a importância do pertencimento nacional e da nação como identidade coletiva fundante e prioritária – legitimando também o lugar do Estado como seu símbolo máximo. Todavia, estes discursos e práticas também apontam para a pertinência de outras identidades coletivas ancoradas sobre outras bases, como a confissão religiosa e a identidade étnica, que se fundamentam em outras lealdades e obedecem a outras lógicas. Assim, estas igrejas veiculam e reafirmam outras demandas e identidades coletivas, pondo em circulação outros símbolos e valores, como também portadores e representantes legítimos destes mesmos símbolos, valores e grupos.

Já as igrejas de tipo pentecostal, menores e fragmentadas, são notórias – e procuradas – pela oferta de serviços de cura espiritual através da relação imediata do fiel com a divindade. Estas igrejas são menos capazes (ou interessadas) na composição de um diálogo identitário entre grupos e Estado. Contudo, são ameaçadoras de uma certa lógica do Estado moderno justamente pelo desafio às concepções de saúde pública e de serviço médico, oferecidas ou reguladas pelo Estado como representante legítimo do interesse público. Estas igrejas retomam concepções persistentes que conectam corpo físico ao corpo social, remetendo para percepções locais – divergentes da concepção veiculada pelo Estado – que pensam a ausência de saúde e prosperidade como um desequilíbrio social em decorrência de uma comunicação interrompida com a esfera do divino. A promessa de retomar esta comunicação falhada é feita pelas igrejas pentecostais/proféticas – legítimas mediadoras destas coletividades – através dos rituais extáticos de possessão e cura divina.

Nesse sentido não podemos nos esquecer, entre os estudos já citados sobre religião e poder, da relação de homologia apontada por alguns autores (entre os quais, Balandier, 1969: 94) entre igreja e estado. As duas instituições têm caráter transcendente que representa e sintetiza ao mesmo tempo que ultrapassa a coletividade da qual emerge (Geertz, 1997; Kantorowics, 1998). São instituições totalizadoras, fundadas num aparato performativo e discursivo que buscam a mediação legítima e a linguagem ordenadora do social.

A semelhança entre as duas instituições as torna concorrentes e não cabe aqui pensar *a priori* partindo de uma concepção modernizante segundo a qual a chamada ressurgência religiosa seria indicação da falência do modelo do Estado nacional, o qual supõe a existência da igreja e do religioso relegados à chamada esfera privada e da escolha individual.

Partimos aqui de alguns princípios. O primeiro é que o Estado-nação, antes de ser um modelo, é um fenômeno histórico e, como tal, configura-se de formas variadas no espaço e no tempo. A idéia de separação entre igreja e Estado, vista como um dos pilares da estruturação do estado moderno e da modernidade, não parece ter se efetivado em

todos espaços e em todos os momentos (mesmo na Europa Ocidental, onde nasceu e se transformou em modelo de organização para o mundo), assistindo mais épocas de idas e vindas do que um desdobramento linear e progressivo.

Sendo assim, mais do que contabilizar o “fracasso” da modernidade em espaços não hegemônicos do globo, como África, por exemplo, caberia-nos observar as tensões históricas desta relação entre Estado e igrejas (ou esfera religiosa), com especial relevo às práticas cotidianas nas quais se efetiva esta relação, e pensar se, mais que desafiar a “modernidade”, estas relações não a redesenham e a redefinem conferindo um sentido mais crítico, mais histórico e menos modelar ou idealizado do próprio Estado e da própria modernidade.

CAPÍTULO 2
Os Bakongo em Luanda: Parentesco, Vizinhança e Sociabilidade

CAPÍTULO 2

Os Bakongo em Luanda: Parentesco, Vizinhança e Sociabilidade

Da "Baixa" ao Palanca

Rua do Casuno n.º 5, apartamento 11. A residência da antropóloga ficava nesta antiga rua, na subida da Cidade Alta, que abriga o Palácio do Governo e mais um conjunto de prédios coloniais remanescentes dos primeiros séculos da ocupação de Luanda. Nesta época, a Cidade Alta, sede do poder eclesial e temporal, vigiava distante a chamada "baixa", área mundana do comércio e do porto, dos colonos, traficantes e seus escravos, dos grandes armazéns e sobrados de imensos terreiros e porões, que guardavam os produtos inertes bem como as "peças" a serem embarcadas e revendidas para além do Atlântico.

Hoje, a Cidade Alta já não é mais o abrigo do poder, que se exerce no longínquo Futungo de Belas, distante bairro na saída de Luanda para o sul, onde se instalou o complexo residencial e administrativo da presidência da República. O Palácio do Governo, prédio emblemático, hoje abriga algumas atividades do governo, como encontros cerimoniais e poucas reuniões. O casario colonial desta área foi em grande parte demolido pela acelerada urbanização nas últimas décadas da colonização e pela degradação dos imóveis, conseqüência da ocupação desordenada nos anos posteriores à independência. Agravou e ditou a decadência o pouco caso com a preservação histórica, tanto no tempo colonial como depois. Todavia, a Cidade Alta tem sido ultimamente reocupada pelo poder, desalojando um grande número de famílias ali residentes para a criação de um cinturão de segurança em torno do palácio, transformando várias casas em residência de militares.

É assim, de um pequeno, porém bem equipado apartamento, num dos poucos prédios da Cidade Alta, que esta antropóloga parte para o trabalho de campo cotidiano no bairro do Palanca. Para atravessar a parte da cidade até o Palanca, que fica na estrada de Catete (ou Avenida Deolinda Rodrigues[51]) é preciso cruzar os "municípios"[52] da

---

[51] Deolinda Rodrigues foi uma militante do MPLA, morta durante da luta de libertação. Há várias ruas e praças e bairros cujos nomes foram mudados por ocasião da independência, mas continuaram a ser referenciados pelos moradores pelos seus antigos nomes. Com o multipartidarismo e o abandono da ideologia marxista pelo partido no poder, alguns nomes foram de novo rebatizados, alguns tomando os anteriores nomes coloniais.

[52] A divisão administrativa da cidade de Luanda alterou-se com a elevação da cidade, antes município, a província. Assim, os bairros maiores passaram a categoria administrativa de municípios, subdivididos, por sua vez, em comunas e em bairros.

Ingombota, do Maculusso e da Maianga, séculos antes bairros de cubatas[53], hoje áreas cheias de prédios e trânsito difícil.

Do ponto de vista de quem mora nos bairros da periferia de Luanda, onde chegarei em breve, a *Baixa* corresponde, atualmente, à parte da cidade onde estão os edifícios, grandes casas, o comércio organizado, as repartições do Estado, os prédios do governo, os serviços, e onde moram as pessoas mais abastadas. A “Baixa” já não é mais a faixa que acompanha a baía de Luanda, a Avenida 4 de Fevereiro, antiga Marginal, que se estende desde o início da Ilha de Luanda até o Porto, ladeando a baía, e as ruas adjacentes como Rainha Jinga[54] e Major Kanhangulo. A noção de *baixa* se expande hoje para o que antigamente se chamava de “cidade do asfalto”[55], subindo até o Largo da Mutamba e os bairros das Ingombotas, Maculusso e Maianga, chegando até ao Largo da Sagrada Família, próximo ao elegante Alvalade, antes um bairro distante, no alto da Maianga, que era o bairro do subúrbio chique dos fazendeiros de café (ver mapa de Luanda[56]).

Do Largo da Sagrada Família, passamos pelo hospital militar até o Largo da Independência, antes chamado Primeiro de Maio, palco de grandes comícios e manifestações políticas. Reformado em 2000[57], passou a abrigar a estátua de Agostinho Neto, o primeiro presidente de Angola, ladeada por chafarizes e bancos onde, no cair da noite, recém-casados, turistas e moradores da cidade tiram fotografias para guardar de lembrança.

No Largo da Independência inicia a Avenida Deolinda Rodrigues, que corta Luanda para sudeste, em direção ao município de Viana, na fronteira de Luanda, até a cidade de Catete. Uma das mais antigas e importantes vias que saem da cidade, passa por bairros importantes e também imensos musseques, como o Cazenga. Do lado esquerdo desta movimentada avenida está o bairro da Vila Alice (hoje Nelito Soares),

---

[53] As cubatas eram as modestas casas de pau-a-pique, adobe e outros materiais onde residiam os africanos, nestes que eram os bairros afastados da baixa, a cidade propriamente dita, onde residiam os colonos. A incorporação destes bairros à cidade seguiu o acelerado crescimento urbano de Luanda, no século XX, que implicou na expulsão progressiva dos africanos para bairros mais afastados, os musseques, dos quais falaremos adiante.

[54] Antiga rua Direita, a primeira rua de Luanda. A Rainha Jinga governou Matamba, um dos reinos da área kimbundu no século XVII. Enfrentou ferrenha disputa contra os portugueses pela autonomia da região. É considerada heroína nacional e um símbolo da resistência africana contra a dominação estrangeira dentro e fora de Angola.

[55] A cidade do asfalto se opunha aos chamados musseques, onde vivia a maioria dos africanos, no tempo colonial, em meados do século XX, assinalando a clássica oposição colonial entre cidade branca e cidade negra.

[56] Development Workshop, 1991. A Cidade Alta localiza-se no município das Ingombotas, próximo ao da Kinanga. O Futungo de Belas está na área de Luanda Sul.

[57] Sucessivas reformas vêm animando diversos pontos da cidade nos últimos anos. Praças estão sendo reformadas, túneis construídos, bem como viadutos, ligando mais rapidamente o centro da cidade ao aeroporto, no bairro do Cassenda. Algumas estradas, inclusive na periferia da cidade foram abertas, como a que liga o Bairro Popular à estrada do Sanatório, cortando o bairro do Palanca.

seguido pela Citadela (onde, mais atrás, está o estádio de futebol), o bairro da Terra Nova e o bairro dos Congolenses. Do lado direito, no começo da avenida, vemos um conjunto de prédios do governo, o Bairro do Cassequel (onde por detrás fica o Bairro da Polícia) e, finalmente, o Bairro Popular, pertencente ao município de Kilamba Kiaxi, ao qual também pertence o bairro vizinho, o Palanca, que situa-se em frente a fábrica de tabacos da FTU, onde termina a linha do nosso candongueiro[58]. Mais adiante, à esquerda, está o município Cazenga, antigo musseque que abriga atualmente diversos outros bairros como a Cuca (da fábrica de cerveja de mesmo nome) e Hoji A Henda[59].

Para entrar no bairro do Palanca de automóvel há duas opções. Podemos ir pelo Bairro Popular (oficialmente Bairro Neves Bendinha[60]), cuja estrada principal em 2001 se encontrava em obras e praticamente intransitável, ou seguimos contornando o Palanca pela Estrada do Sanatório, até chegar na nova estrada que sai desta, cruzando o Palanca perpendicularmente, cortando o bairro em dois até os fundos do Bairro Popular.

É esse o caminho que fazia sempre que lá ia de carro, o caminho mais longo, mas mais direto e melhor para o carro (a estrada era melhor), no confuso e desordenado trânsito de Luanda. Este caminho mais longo, com trânsito livre, não leva mais do que 20 minutos.

Bairro ou Musseque?

A palavra musseque vem da língua kimbundo, *mu*=lugar, *seke*=areia. Refere-se ao terreno arenoso e vermelho característico da paisagem de Luanda. Os musseques são os chamados bairros de construção precária e ocupação "desordenada", formados por becos e vielas abertos pelos africanos expulsos dos bairros referidos acima nas primeiras décadas do século XX, quando da chegada mais intensa de colonos portugueses em Luanda. Também lá foram residir aqueles que chegavam da área rural. Os musseques, portanto, equivalem às nossas favelas, caracterizados pela ausência de urbanização e saneamento, opondo-se à "cidade do asfalto", a cidade urbanizada, que concentra os equipamentos urbanos modernos, com seus serviços e comércio formal.

[58] O candongueiro é o principal transporte popular da cidade de Luanda. Equivalem às nossas vans e topics, mas em geral são viaturas com um estado de conservação que deixa muito a desejar, além de desconfortáveis. Era o meio de transporte que eu usava durante meu trabalho de campo em 2000 e, por vezes, em 2001. Para chegar no Palanca, vindo da "baixa", tinha a linha que saía da Maianga até a FTU. Outra linha saía do Largo da Mutamba passando pelas Av. de Portugal (depois da independência foi a Av. Karl Marx retomando, recentemente, seu antigo nome colonial), Rua Rei Katyavala (Rei do Bailundo, do centro-sul de Angola, no século XIX), na Maianga, Av. Hoji A Henda (antiga Av. Brasil, na altura da Vila Alice), cortando o bairro dos Congolenses até o Bairro Popular. Dali eu apanhava outro candongueiro ou ia me encontrar com meu guia no Bairro Popular, na ONG onde ele trabalhava.

[59] Guerrilheiro, herói do MPLA, morto durante a luta anti-colonial.

[60] Neves Bendinha foi um dos líderes do ataque às cadeias de Luanda, em 4 de fevereiro de 1961. Este evento marcou o começo da luta armada pela independência de Angola.

A conceituação de musseque, segundo Ladeiro Monteiro (1973), está ligada à habitação "provisória", de cubatas feitas predominantemente de pau-a-pique, por vezes madeira e telhado de zinco. Socialmente, ainda segundo Ladeiro Monteiro, verifica-se uma comunidade culturalmente homogênea, posto que se trata de uma população proletarizada, muitas vezes recém chegada do meio rural, cujo modo de vida estaria sendo progressivamente desarticulado pelo contraste com o modo de vida ocidental e o seu domínio. A população do musseque teria sido marcada pela proletarização e pequena estratificação social, pela perda parcial das características comunitárias e tradicionais do seu meio étnico de origem[61] (Monteiro, 1973: 30).

No intermédio entre a "cidade do asfalto" e da "cidade de areia", estão os bairros populares, bairros operários ou antigos musseques posteriormente urbanizados, cujos exemplos são o Bairro Operário, o Bairro Popular, Prenda e parte de famosos musseques como o Cazenga.

Esta distinção do tempo colonial ficou defasada pela forma de reocupação dos espaços após a independência, quando a saída de meio milhão de colonos portugueses e milhares de angolanos deixou prédios e casas que foram tomados por parte da população que vivia nos bairros menos favorecidos. A rápida reocupação da cidade, logo após a independência, ocasionou a degradação do equipamento urbano e o progressivo inchamento da cidade, agravado ainda com o recrudescer da guerra civil, a desorganização da economia rural e o esvaziamento paulatino das áreas rurais.

Com a guerra civil e a desintegração social no campo, Luanda passou a abrigar cada vez mais população vinda do resto do país, chegando atualmente a contar com 1/3 da população de Angola. Nesse sentido, desde a década de 1980, a periferia de Luanda veio sendo intensamente ocupada, com a construção de bairros que não seguiam necessariamente a lógica anterior dos musseques, inclusive com a utilização de outros materiais de construção como blocos de cimento.

O desmantelamento da economia sob controle estatal, e a aguda crise econômica que se seguiu à adoção da economia de mercado, consolidou uma maior diferenciação social com uma marcada concentração de renda por um setor da sociedade angolana, processo mais visível na capital.

Sendo assim, pode-se caracterizar a ocupação urbana da cidade em quatro sistemas (adaptado de Colaço, 1992): um centro "moderno"; uma área de transição, composta por bairros populares com algum tipo de estrutura de saneamento e serviços essenciais (água e luz); a periferia, identificada tanto pelos antigos musseques, cada vez

[61] Esta construção da noção de musseque se fez por oposição aos bairros da orla marítima de Luanda – Ilha do Cabo, Samba, etc. formada pelos Axiluanda, pescadores tradicionais, cuja manutenção de seu modo de vida tradicional lhes garantiria as "características comunitárias", condições supostamente ausentes nos musseques (Ladeiro Monteiro, 1973: 29). Sobre os Axiluanda da Ilha de Luanda num estudo mais recente, ver Carvalho, 1989.

mais inchados, como por novos bairros, e o cinturão verde de Viana e do sul de Luanda, áreas que vêm sofrendo uma ocupação crescente, especialmente esta última, com o mega empreendimento residencial chamado “Luanda Sul”.

O projeto “Luanda Sul” inclui vários condomínios de médio e alto padrão, acompanhados de vários tipos de serviços, inaugurando um novo tipo de ocupação, controle e concentração das terras urbanas de Luanda pelas elites econômicas, ocasionando o seu afastamento residencial do centro da cidade para o subúrbio. Evidentemente, junto com os avanços na construção de Luanda Sul, avança também à volta um sem número de bairros precários e pequenos musseques.

Assim, a referência atual a musseque como bairro degradado, pobre e periférico concorre com a alusão mais comum de “bairro”, referindo-se a quaisquer bairros periféricos, ficando musseques como a menção aos tradicionais musseques nascidos no tempo colonial, como o Sambizanga, Cazenga, Rangel, Marçal, Lixeira, entre outros.

A caracterização de Ladeiro Monteiro de uma população relativamente indiferenciada, posto que proletarizada e aculturada, também não corresponde a realidade, pois nos bairros encontramos populações bastante diversificadas, tanto pela origem nas diferentes regiões do país como pelo tempo de chegada a Luanda. Embora provenientes na sua maioria de regiões rurais, há também populações vindas de outros centros urbanos. Das populações com experiências diferentes de urbanização, inclui-se os *regressados* do Congo/Zaire, vindos da cidade de Kinshasa, que trazem um aprendizado de vivência urbana anterior e distinto de Luanda (Pereira, 1999: 12).

A presença Bakongo em Luanda

A cidade de Luanda começou com a construção no Forte de São Miguel, à entrada da Ilha de Luanda e se estendeu para o atual Bairro dos Coqueiros, que liga a cidade alta à baixa. Poucos habitantes havia nesta área em fins do século XVI (a cidade foi fundada em 1576), quando os portugueses aportaram na baía de Luanda. A maior parte dos habitantes vivia bem distante da baía e próximos aos leitos dos rios Kwanza, ao sul, e Bengo, ao norte, que marcam os limites da Luanda atual.

No entanto, havia um povoamento importante na Ilha de Luanda. Ali era feita a recolha dos *nzimbus*, os pequenos *cauris* (tipos de conchas) utilizados como moeda corrente no Reino do Kongo. Como posto avançado deste reino, controlado pelos chefes subordinados ao Rei (o *Mani Luanda*), havia uma pequena comunidade destes catadores de *cauris* além de pescadores e agricultores. Constituíram na primeira população se não

de origem Kongo, mas ligada ao Reino do Kongo em Luanda[62]. O Rei do Kongo perdeu sua soberania sobre a Ilha após a derrota em Ambuíla, em 1665, para os portugueses.

A débil colonização portuguesa e a decadência da região do norte de Angola foram fatores que explicam a má integração desta região com a sede da colônia, mesmo considerando serem áreas tão próximas. O relevo acidentado e a densa floresta que faz a transição entre as áreas de fala kimbundo e kikongo me parecem fatores de relativa importância. O fato é que as rotas do norte do país para Luanda se fizeram principalmente ao longo do litoral, ligando os portos de Cabinda, Soyo (na foz do Rio Congo), Nzeto e Ambriz a Luanda, vindo, portanto, destas regiões costeiras, o contingente de pessoas do norte encontradas desde muito tempo na cidade de Luanda.

Poucas informações temos sobre outras etnias além das de fala kimbundo vivendo em Luanda no período anterior a década de 1950. Porém, Ladeiro Monteiro (1973) nos dá dados sobre a origem étnica dos moradores dos musseques, na década de 1960 e 70. Os Bakongo, a maioria vindas do distrito do Zaire, principalmente de Ambrizete, formavam 6% desta população. Eles se encontravam nos musseques do Mota, Lixeira, Zangado e Rangel, na parte norte da cidade (Monteiro, 1973: 97). O dinamismo destas populações chega aos nossos dias através da história de suas associações, principalmente as desportivas. O famoso musseque do Sambizanga abrigava o que se chamava de “Pequeno Congo”, provavelmente também de oriundos da província do Zaire.

Se por mar se chegava facilmente a Luanda, as populações do interior da região de fala kikongo, mais numerosas, eram atraídas mais freqüentemente para o vizinho Congo Belga. A facilidade da identificação étnica e lingüística era fator importante, mas as péssimas estradas que ligavam o norte de Angola a Luanda também desencorajavam a migração nesta direção. Muitas vezes, a ligação entre as localidades do norte de Angola se fazia mais facilmente passando pela colônia vizinha (Conceição Neto, 1996: 51). Melhores estradas ligavam o porto fluvial de Matadi, no Congo, e Noqui, na fronteira entre Angola e o Congo, a São Salvador. No norte do distrito do Uíge, Maquela do Zombo distava de apenas 60 km da fronteira com o Congo e 255 km até a capital, na época, Leopoldville. Para Luanda, a travessia era de mais de 600 km[63].

A primeira leva expressiva de angolanos desta região do norte (Uíge e região de São Salvador) para Luanda se deu com a expulsão, do Congo Belga, do líder religioso Simão Toco e seus adeptos, na década de 1950. As dezenas de fiéis tocoístas detidos e

---

[62] A respeito da controvérsia quanto a origem dos habitantes da Ilha de Luanda, ver Carvalho, 1989: cap II.

[63] Além das más estradas até Luanda, o Congo Belga atraía as populações do norte de Angola, por sua economia mais dinâmica, que geravam melhores oportunidades de trabalho. Uma vez estabelecido o fluxo migratório, as pessoas podiam contar com o suporte de familiares já imigrados. O fator étnico neste caso também foi determinante para a freqüência das migrações.

deportados foram espalhadas por diversas províncias de Angola, mas muitos ficaram em Luanda, criando o bairro dos Congolenses, na Terra Nova.

Depois, com a independência e a inauguração de um novo padrão de ocupação na cidade, com a vinda de gente de todas as partes do país, assistimos o retorno dos ex-exilados do Congo/Zaire que formaram uma das comunidades mais expressivas e visíveis em Luanda.

Os chamados *regressados* vieram chegando em diferentes levas. Primeiro, aqueles chegados na altura da independência, formaram um pequeno grupo de algumas centenas. Estes ocuparam os diversos cargos vagos na administração do Estado e dispuseram das residências do centro da cidade com a saída dos portugueses, acompanhando parte da população que estava na capital.

O segundo grupo, nos anos 1980 e 90, constituiu o contingente que adquiriu maior visibilidade, tanto pelo seu maior número, de vários milhares, como pela iniciativa da montagem do mercado paralelo e ilegal e pelos confrontos decorrentes do impacto destas transformações (Pereira, 1999). Estes construíram e ocuparam os que hoje identificamos como bairros de grande população *regressada* como Palanca, Petroangol, Mabor, Hoji A Henda e Rocha Pinto[64].

As recentes levas de população das províncias somam-se aos que ainda chegam do Congo/Zaire, de filhos e netos de angolanos. Estes engordam os bairros de *regressados* já citados e avançam ainda para outros bairros, como o Golfe e Sapu.

Percebe-se, de acordo com as levas de imigrados, algumas diferenças de ordem regional nas ocupações dos bairros. Vemos assim que, no Palanca, habitam majoritariamente os originários da província do Uíge e que no Petroangol residem mais pessoas da província do Zaire, da região de Mbanza Congo (antiga São Salvador). As populações vindas do litoral – Soyo, Nzeto, etc. – ainda dão preferência ao Sambizanga e até mesmo o bairro da Samba, ambos próximos ao litoral de Luanda.

Chegando no Palanca

O Bairro do Palanca, estimado em 70 mil habitantes em 1998 (DW, s/dA) era um bairro semi-rural nos últimos anos do tempo colonial. Foi efetivamente ocupado com a chegada dos ex-exilados do Congo a Luanda, principalmente a partir dos anos 1980. Vizinho ao Bairro Popular, foi iniciado deste lado, se expandindo ao longo da Estrada de

---

[64] O bairro do Rocha Pinto, formado ainda no tempo colonial, fica bem próximo do aeroporto, naquela que era a fronteira sul de Luanda. Podemos associar a ocupação *regressada* na área do aeroporto com as atividades de comércio e contrabando. Prova disso é a ocupação, nos bairros também próximos do aeroporto, como Mártires do Kifangondo e Cassenda, não só por *regressados*, mas também por grupos de estrangeiros dedicados a estas atividades, como zairenses, malianos, nigerianos, etc.

Catete, fazendo seu limite com a Estrada do Sanatório, assim conhecida pelo hospital ali mantido pela igreja católica. Embora limitado e bem identificado por estes três marcos (Bairro Popular a noroeste, Estradas do Catete a nordeste e Sanatório a sudeste), a última fronteira do Palanca, a sudoeste, se encontra um tanto quanto confusa nos limites dos Bairros Golfe, Chapa e Sapu.

Ladeando o bairro do Palanca pela estrada do Sanatório é visível a diferença deste bairro dos antigos musseques pela absoluta maioria de casas construídas com blocos de cimento. Considerando a posterior popularização deste material para a construção das casas em outros bairros da periferia, pode-se dizer que o Palanca ainda se distingue pelas suas casas com imensos quintais, a maioria deles não murados ou com muros baixos, diferente do que se vê em outros bairros, mesmo de predominância bakongo, como a Mabor. Os inúmeros pontos de comércio e as pequenas lojas, principalmente de conserto de carros, chamam a atenção ao longo da estrada movimentada.

Entrando nesta nova estrada, que liga a estrada do Sanatório ao bairro Popular, encontramos os principais marcos do Palanca além dos pontos comerciais: as diversas igrejas. Bem na entrada da estrada, à direita, fica a Igreja do Exército da Salvação. Mais adiante, do mesmo lado, a Assembléia de Deus Pentecostal. Mais a frente, o templo da Igreja Bom Deus ocupa todo um quarteirão à esquerda. Por dentro do bairro, as diferentes igrejas são usadas como ponto de referência para a localização de residências, ainda que o Bairro conte com a maior parte das ruas numeradas, apesar das inúmeras travessas.

Os limites do bairro do Palanca indicam também as levas de ocupação do bairro e a sua heterogeneidade étnica, ainda que pese a imensa maioria bakongo em seu seio.

Na área próxima ao Bairro Popular encontramos uma população um pouco mais diversificada, com presença de pessoas de origem Ambundo, sobretudo da região de Catete. O centro do bairro é marcadamente de população *regressada*, chegada nos anos 1980 e depois. À medida que o Palanca se estende em direção à Estada do Sanatório vamos encontrando famílias chegadas mais recentemente, nos anos 1990, inclusive muitos zairenses, segundo os próprios moradores do bairro. O “sul” do bairro, na parte oposta a estrada do Catete, é mais empobrecido e a população é ainda mais recente e inclui gente vinda do centro-sul de Angola (Ovimbundu).

Além das diversas lojas e igrejas, há um grande número de organizações não governamentais com sede no bairro. A maioria das ONGs lá existentes são formadas por *regressados* e trabalham em parceria com organizações estrangeiras ou são ligadas a alguma igreja. Participam em projetos de capacitação comunitária, construção de pontos de água, construção e manutenção de escolas privadas e cooperadas, cooperativas de mulheres comerciantes, formação de agentes de saúde, sobretudo no combate à malária.

Apesar de diferente dos tradicionais musseques pela forma de construção e arruamento, todos os bairros da periferia sofrem as mesmas carências de luz mal distribuída e água não canalizada. O excesso de ligações clandestinas torna mais instável o já precário fornecimento de luz e a água tem que ser obtida junto a chafarizes construídos seja pelo governo, seja por organizações não governamentais. Muitas vezes a água é obtida junto a particulares que constroem grandes tanques de água nos seus quintais e a vendem a preços muito altos para o poder aquisitivo da maioria da população dos bairros. A manutenção dos chafarizes públicos depende da organização comunitária, quando são instalados pelas ONGs, ou sofre a imprevidência habitual do governo. As filas de água consomem boa parte do tempo das mulheres nos afazeres domésticos e parte significativa do rendimento familiar, pois mesmo os chafarizes públicos são pagos, embora a preços bem baixos. O problema é que muitas vezes falta água nestes pontos, tendo-se muitas vezes que recorrer ao abastecimento com particulares.

Outro drama recorrente é o da recolha de lixo, muito irregular, para não dizer quase ausente. O lixo vai sendo amontoado em terrenos baldios fazendo grandes montes que por vezes são queimados, outras vezes enterrados. Há outros bairros em que a situação da recolha de lixo é ainda pior. O sistema precário de saneamento e de recolha de lixo faz de Luanda um lugar onde a malária é endêmica, piorada com as chuvas irregulares porém intensas que caem de fevereiro a abril. Algumas das várias ONGs presentes no bairro do Palanca fazem da campanha de malária um importante programa, com venda de mosquiteiros a preços simbólicos e formação de agentes sanitários que, todavia, pouco minoram o problema.

Chegando no bairro do Palanca num dia comum de semana percebemos que grande parte dos moradores exerce suas atividades econômicas dentro do bairro, a maior parte em serviços, sobretudo comércio, apesar de uma parte significativa, sobretudo masculina, se deslocar ao centro da cidade, retornando à noite[65]. Os inúmeros estabelecimentos de comércio e serviços como alfaiataria, conserto de carros, cabeleireiros, etc., fazem do bairro uma comunidade muito dinâmica dentro do modesto nível econômico em que vive, evidenciando uma grande capacidade de organização e empreendimento.

Além dos pontos de referência das igrejas e a vivacidade do bairro durante todo o dia, os mercados constituem em outro marco fundamental de qualquer bairro periférico e o Palanca não é exceção. Os mercados, ou “praças” são os principais pontos de aglomeração do bairro, principalmente a partir do meio da tarde. São a principal atividade econômica das mulheres, garantindo a subsistência do dia-a-dia da família.

---

[65] Na “baixa” as atividades exercidas pela população residente nos bairros são muito variadas, tanto nas funções privadas como públicas, mas geralmente estão, como a maior parte da população de Luanda, ligadas ao setor informal.

Um dia no Mercado do Imbondeiro

O mercado do Imbondeiro (ou Embondeiro[66]), fica num grande largo próximo à estrada do Sanatório, também bem perto da já citada estrada nova que corta o Palanca. Entrando de carro com alguma dificuldade no imenso areal à volta, estacionamos próximos às barracas de bebida e de venda de CDs e vídeos cassetes de musica zairense. A música zairense/congolesa que toca nos mercados pode ser tanto aquela agitada e dançante que ouvimos nas festas e candongueiros, como a música religiosa, não menos agitada nem menos dançante das igrejas. Entre os cassetes também estão disponíveis alguns programas religiosos gravados da televisão congolesa, chamados "episódios". São pequenas novelas que encenam situações de feitiçaria, exorcismo, milagres e conversão. Também à volta do estacionamento ficam os rapazes que trocam dólares por kwanzas, moeda angolana, e os indefectíveis lavadores e guardadores de carros.

Adentrando o mercado, vemos que este, como os outros mercados de médio porte, é subdividido por seções. Dando a volta do lado de fora do mercado, encontramos a venda de roupas, mas poucos panos africanos. Ao fundo ficam as barracas de peixes, frangos, carnes, etc. De um modo geral, este mercado, que atende a demanda do bairro do Palanca, vende basicamente alimentícios: verduras, legumes, *fuba*, farinha, óleos, peixe seco, peixe fresco, carnes, miúdos, *jinguba* (amendoim), *jindungo* (pimenta). Há também os alimentos não perecíveis, enlatados, especialmente leite em pó, temperos, além de carvão e produtos de limpeza doméstica e higiene pessoal. Não se encontra, por exemplo, móveis, eletrodomésticos, serviços de alfaiataria, grande quantidade de panos africanos e maior variedade de produtos, como no grande mercado do Roque Santeiro. O forte das vendas são os produtos para a preparação das refeições do dia-a-dia, embora no fim de semana haja uma movimentação maior nas barracas que servem refeições prontas e bebidas geladas.

As cerca de cem barracas são feitas de uma estrutura precária de madeira com cobertura de zinco. Muitos panos também são utilizados para a cobertura e, junto com os panos vestidos pelas vendedoras, dão ao mercado um colorido especial.

As manhãs em geral são mais morosas (boas para conversar com as senhoras) melhorando um pouco o movimento no fim da manhã. A hora mais movimentada é ao fim da tarde, quando é grande a busca de ingredientes para a preparação do jantar, que é considerada a refeição mais importante do dia[67].

---

[66] O embondeiro, também conhecido como baobá, é uma grande árvore de tronco bem espesso, embora de pouca sombra. É uma árvore típica da savana africana e é associado à ancestralidade, constituindo-se um dos símbolos da África.

[67] Essa é uma característica importante da comunidade bakongo, um hábito trazido do meio rural. Os bakongo fazem normalmente três refeições diárias. O café da manhã em Luanda consiste

Uma visita ao mercado nos permite, evidentemente, conhecer melhor a dieta de uma comunidade, complementando o observado nas residências. A base da alimentação da comunidade bakongo em Luanda continua a ser o funge, um pirão espesso feito da fina farinha de mandioca, a fuba. A fuba prepara-se com a mandioca amolecida na água e seca no sol. Depois ela é posta a moer. O funge é preparado com a fuba cozida na água fervente, mexida vigorosamente com uma colher de pau específica para desfazer os caroços do cozimento[68]. Come-se com qualquer comida com bastante molho, seja peixe, frango, carne, miúdos ou mesmo uma verdura, como a couve ou a kizaca (folha de mandioca) picadas e cozidas no óleo de palma. O óleo de palma, conhecido entre nós como azeite de dendê, é também a gordura básica da cozinha kongo, apesar do uso crescente do óleo de soja, mais usado para as comidas introduzidas depois, como macarrão, arroz, cozidos e frituras em geral.

É rotineiro o uso de folhas como a couve, a kizaca e a fûmbua, sempre cozidas. Outro produto muito apreciado, embora caro e servido em dias especiais, é a semente de abóbora, *mbika* com a qual se faz um bolinho cozido, que acompanha outros pratos com molho. Pouco se come vegetais crus na forma de salada. Paulatinamente, vai se acrescentando na dieta dos bakongo de Luanda, as comidas ditas ocidentais, como massas, batatas fritas, cozidos, enlatados, embora com muito menos freqüência do que a população luandense em geral[69].

Uma característica destas praças de bairro é a venda a retalho, em unidades bem pequenas. As mulheres compram os ingredientes para fazerem o jantar a cada dia, pois não têm dinheiro suficiente para compras semanais e também não têm formas seguras de armazenamento, pois ainda que possuam geladeira, não há garantia de que haverá energia para mantê-las ligadas. Assim, é comum a venda de óleo em pequenos saquinhos amarrados na ponta, um ou dois tabletes de caldo de galinha, montinhos com quatro ou cinco dentes de alho e metade de uma pequena latinha de extrato de tomate fechada com um pedaço de plástico.

O mercado é sobretudo um lugar de mulheres, tanto as que vendem, como as que compram, especialmente no caso de um mercado mais voltado para as necessidades domésticas. Os jovens se restringem à venda de equipamentos eletrônicos, fitas de

---

geralmente de chá e pão, sendo que muitas vezes se aproveita frio a sobra do jantar. O almoço não é refeição importante. Come-se qualquer coisa, uma fruta, jinguba ou um almoço ligeiro, muitas vezes de forma individual à medida que cada pessoa chega em casa e sente fome. Exceção é feita às crianças às quais se oferece comida de forma mais programada. O jantar é preparado ao cair do dia, de modo farto e apreciado em família.

[68] Na área centro e sul de Angola faz-se o funge partir da farinha de milho branco (fuba de milho). Na parte norte, incluindo a região de Luanda usa-se a farinha de mandioca (também chamada de bombô). O funge da área Congo parece ser mais espesso que o da área de Luanda. Atualmente, com a crise econômica, costuma-se misturar a fuba de milho, mais barata e mais rentável, ao funge de bombô.

[69] Estas comidas, mais ligeiras e rápidas de fazer, são consumidas geralmente no almoço.

música e vídeo, à guarda e conserto de carros e mais recentemente à troca de dinheiro (que antes era uma atividade quase que exclusivamente feminina). As crianças e adolescentes de ambos os sexos ajudam as mães. A presença de homens geralmente é minoritária na clientela, mas presente entre os indesejáveis agentes da administração, que cobram pela licença das vendedoras (sem oferecer qualquer serviço como limpeza e manutenção do largo), além de (poucos) policiais.

Há mercados de vários tipos e tamanhos em Luanda. Temos os grandes mercados, onde o Roque Santeiro, considerado um dos maiores mercados ao ar livre de África, aparece como o mais emblemático. O "Roque"[70] está localizado contíguo ao porto de Luanda, lugar estratégico, pois originalmente era abastecido pelo contrabando e roubos da carga chegada ao porto. Atualmente o Roque se alimenta também de parte das mercadorias desviadas do porto e de armazéns, fugindo do pagamento de impostos, lembrando que Angola, cuja economia é movida pela produção de petróleo, ainda importa a maior parte de seus bens de consumo, inclusive alimentos[71].

O Roque Santeiro, junto com grandes armazéns e entrepostos comerciais abastecem os mercados menores da cidade, embora também venda mercadorias a retalho. O Mercado dos Kwanzas, no bairro da Mabor, outro mercado importante, porém bem menor que o Roque, também é suprido pela carga chegada aos portos e dos entrepostos e alimenta os pequenos mercados.

Dentro dos bairros encontramos os mercados ou praças locais, que atendem basicamente a população ali residente, como o mercado do Imbondeiro. Um mercado deste tipo é dividido por várias seções: carnes, horti-fruti, não perecíveis, produtos de higiene, de limpeza doméstica, roupas, farmacêuticos, bebidas, equipamentos e produtos eletrônicos além de material de som e vídeo.

Há espaço também para as pequenas praças, bem menores que os mercados de bairro, que atendem as vizinhanças das ruas em torno e contam com produtos alimentícios e de higiene e limpeza doméstica básica.

As mulheres contam ainda com produtos vendidos na porta da casa de algumas vizinhas, como a fuba e óleo de palma e produtos de consumo imediato como o micate (bolinho frito), biscoitos, pedaços de fruta, grelhados, kikwanga[72], etc.

---

[70] O mercado Roque Santeiro foi criado na altura em que passava em Angola a famosa novela brasileira. Era altura do racionamento de produtos e do controle da sua distribuição pelo governo. O mercado, feito à margem do controle do governo, era constantemente reprimido, ressurgindo "milagrosamente" no dia seguinte (Gonçalves, 1994: 27). Daí o nome do santo ter "pegado".

[71] A guerra é um dos fatores que explicam a baixíssima produtividade agrícola de Angola. O desmantelamento do parque industrial, atualmente em recomposição, tem causas mais complexas, entre as quais a saída da maioria dos quadros capacitados do país, com a independência, e a má administração dos primeiros anos de governo independente (Morice, 1985).

[72] Kikwanga é um tipo de bolo feito de fuba embrulhada numa folha e cozida no vapor. É uma comida feita originalmente para ser levada em viagens, pois é prática e demora a estragar. Hoje, é consumida em lanches rápidos, acompanhadas de grelhados, ou seja, produtos mais secos que não sujam louça. É perfeita para ocasiões de improviso como durante o trabalho, no mercado, na rua,

As vendedoras recorrem aos mercados maiores para a compra dos produtos que vendem nos mercados menores. Sendo muito baixa a capacidade de investimento, pouca oportunidade elas têm de obter descontos maiores para a compra. O prazo e o crédito praticamente inexistem. Assim, elas não conseguem formar um estoque que lhes garanta uma maior produtividade e baixos também se tornam seus lucros. Provavelmente quanto menor é o mercado ou praça, menor é o lucro destas mulheres, apesar delas estarem mais próximas de casa e com mais facilidade para dividir seus afazeres do lar com a atividade de comércio.

Há algumas associações informais de comerciantes que em grupo cotizam pequenas somas para que uma participante, a cada vez, consiga capital para formar um pequeno negócio. Os relatos de algumas mulheres, alguns relatórios de organizações (DW, s/d B) e poucos estudos (entre os quais Winden, 1996) indicam que o baixo investimento e a baixa organização das mulheres (do ponto de vista de ausência de organizações formais e financiamento regular) é a tônica, mas o pequeno lucro obtido com a venda cotidiana de produtos a retalho nas praças garante o sustento de cada dia.

Para montar um negócio, muitas mulheres começam com pequenas vendas dentro ou na porta de casa. A ajuda de outras mulheres, parentes ou grupo de igreja também possibilita a formação de um pequeno capital para a compra de algum produto para a revenda nos mercados. Há muitas mulheres que negociam permanentemente nos mercados. Porém, muitas outras vendem como forma de conseguir algum dinheiro num momento de "aperto" familiar ou ajudando outras mulheres ou mesmo as substituindo em caso de viagem ou doença (caso de parentes próximas, irmãs, sobrinhas, filhas). A esposa do meu guia muitas vezes fazia sorvetes da polpa da múcua (a fruta do imbondeiro) em saquinhos compridos (tipo *sacolé*), para a revenda. Vendia na porta de casa, pois o sorvete dependia de conservação no congelador, não sendo possível vendê-lo no mercado. Os próprios filhos e crianças vizinhas espalhavam a notícia da disponibilidade do sorvete, vendido a dois kwanzas (cerca de 8 centavos de dólar). Por outro lado, cabe lembrar que nem sempre havia energia para fazer funcionar o congelador, e muitas vezes se perdia o sorvete preparado quando faltava luz de uma hora para outra.

Se hoje o comércio informal se generalizou por toda a cidade de Luanda e tem uma estruturação mais complexa controlada por grandes empresários e agentes econômicos poderosos, com braços dentro do aparelho de Estado, isso nem sempre foi assim. Foram os *regressados* do Congo/Zaire, sobretudo aqueles originários da província do Uíge, área de Maquela do Zombo, os responsáveis pela articulação do comércio, naquela altura ilegal, tendo em vista a economia de tipo socialista que se estava

ou na permanência prolongada em óbitos, por exemplo. É o *fast-food* bakongo. A kikwanga originalmente é feita de massa de mandioca fermentada.

implantando nos primeiros anos do regime do MPLA. A experiência dos anos de exílio em Kinshasa, capital do Congo, mas também a existência de uma “cultura comerciante” antiga entre os Bakongo (principalmente entre os Bazombo) explica este dinamismo que permitiu a articulação de redes de comércio espalhada por diversos países. O empreendedorismo dos Bakongo e a vocação para o comércio são qualidades valorizadas e estimuladas, que permitiram a ascensão social de parte significativa destes imigrantes retornados e têm garantido a sobrevivência com tenacidade das famílias não tão bem sucedidas.

Os mercados e a sociedade kongo

O mercado é uma das instituições fundamentais da vida social kongo. Se originalmente os Bakongo são um povo agricultor, a vasta área centro-africana com o predomínio da savana foi palco de intensas trocas comerciais, de média e longa distância, atingindo também os Bakongo, desde antes do século XIV, quando da emergência do Reino do Kongo. Essa dinâmica comercial foi posteriormente aproveitada pelos europeus para o estabelecimento de relações comerciais desta parte da África com a Europa e depois com a América.

A região kongo, particularmente, abriga diversos sistemas ecológicos – litoral, savana, planalto e floresta – favorecendo a complementaridade das suas economias. Assim, a necessidade de sal e peixe seco produzidos no litoral veio ao encontro dos produtos agrícolas produzidos no interior, bem como tecidos de ráfia (fibra vegetal) e outros produtos manufaturados. As trocas econômicas engendraram as rotas de comércio possibilitando a cobrança de taxas e, por conseguinte, o estabelecimento de poderes centralizados, como Reino do Kongo e outras formações menores, sobretudo no litoral. Havia vários tipos de moeda no Reino, como as conchas (*nzimbu*), recolhidas na Ilha de Luanda, tecidos e outros produtos, demonstrando o desenvolvimento do comércio alcançado já nesta época.

O controle das rotas de comércio, deste modo, está na base de boa parte da história política do Reino do Kongo e explica tanto o seu desenvolvimento econômico e sua centralização política como, em certa medida, também o seu declínio, em decorrência da disputa do controle do comércio escravista com os portugueses e com os emergentes reinos do litoral (Thornton, 1983).

A presença européia alterou profundamente a dinâmica de comércio regional na África Central com a abertura de novas rotas (e a disputa pelo controle delas) e, sobretudo com o impacto da demanda por escravos, redimensionando toda o sistema de produção e o circuito de trocas anterior. Com o fim do tráfico de escravos, entraram em cena novos produtos nas transações entre africanos e europeus, como a borracha e o

óleo de palma. Ainda aí, foi importante o papel dos africanos na estruturação das redes comerciais, sobretudo os Bazombo, sub-grupo Bakongo referidos extensamente neste trabalho, que se constituíram, desde essa época, numa classe comerciante, que jogava um papel de intermediários desde o período do tráfico. *"Eles ocupam uma zona extensa: desde ao Kwango ao leste, do rio Congo até o norte; suas caravanas são tão numerosas e sua audácia tão impressionante que a via Láctea, orientada segundo um dos eixos de seus deslocamentos, recebeu o nome de Nzila Bazombo: caminho dos Bazombo. Um estudo recente*[73] *os apresenta como 'os grandes intermediários do comércio e os principais difusores dos elementos culturais introduzidos pelos portugueses'; eles foram incontestavelmente os agentes da modernização – e isso explica, por uma parte, o atual papel de seus descendentes no seio do movimento de independência"*. (Balandier, 1965: 130, tradução minha)

Centrais na estruturação da economia kongo, os mercados podiam ser considerados "fenômenos sociais totais", pois se constituíram em espaço de trocas econômicas – produtos e serviços – mas também num lugar de trocas sociais. O mercado era o espaço privilegiado do trânsito de pessoas e diversos grupos, fazendo circular as informações, introduzindo novos costumes, como também possibilitando o controle social por parte dos diversos poderes (Verger e Bastide, 1992; Bohannan e Dalton, 1962). Os mercados tinham também neste tempo vários tamanhos, convergindo várias aldeias de uma mesma área, como cruzando diversas regiões, rotas e grupos até os grandes mercados próximos aos portos fluviais e ao litoral atlântico. Eram a concretização do poder e do prestígio de um chefe local, configurando-se num lugar ao mesmo tempo neutro – pois abrigava vários grupos de diversas áreas – e também espaço sagrado (Balandier, 1963 [1955]: 345).

O mercado entre os Bakongo era considerado sagrado por estar associado ao exercício do poder e à administração da justiça. Aconteciam nos mercados os julgamentos, as resoluções de diferendos entre famílias e grupos[74] e a execução das penas atribuídas aos criminosos. Também nos mercados se resolviam não somente as grandes negociações comerciais, mas também os acordos entre as famílias para a realização dos casamentos de seus filhos.

A associação estreita entre mercado e justiça e mercado como lugar privilegiado para o exercício da vida pública não mais se verifica atualmente, embora permaneça a dimensão de mercado como espaço de troca social, ainda que esvaziada da sua dimensão

---

[73] O autor refere-se a Manuel Alfredo de Morais Martins "Contactos de cultura no Congo Português". Lisboa, 1958, pg. 96.

[74] As disputas entre indivíduos nas sociedades kongo fora da esfera ocidental são quase sempre disputas entre famílias, pois o clã sempre responde pelas faltas cometidas por um membro seu, bem como cada indivíduo precisa em geral ser representado por um membro da família com autoridade para tal.

política. Tanto os crimes e conflitos de maior monta são remetidos para a esfera do Estado, como os conflitos entre famílias kongo são remetidas para os debates inter-familiares nos quintais das casas. As disputas entre famílias que são resolvidos nas "sentadas", ou seja, no modo tradicional, atualmente têm se restringido aos casamentos, problemas matrimoniais, situações de óbito e acusações de feitiçaria. Outros espaços dividem com o mercado a função de circulação de pessoas e troca de informações, como as comunidades das igrejas, considerando o âmbito de um bairro como o Palanca.

Todavia, permaneceu a noção de debate público e resolução de conflitos como, essencialmente, a busca pelo consenso e pela afirmação do direito. Estes fatores, de obtenção do consenso e do grande desenvolvimento da prática jurídica, estão relacionados ao fato dos Bakongo constituírem-se como uma sociedade comerciante onde a resolução pacífica dos conflitos é tida como fundamental (Balandier, 1963: 329). Vamos retomar este tema mais adiante.

Línguas, espaços e multietnicidade

No mercado também é possível percebemos um pouco da dinâmica das línguas faladas. A língua preferida dos mercados e do bairro do Palanca é, sem dúvida, o lingala, compreendida por quase todos, independente de idade e do sexo. As mulheres mais velhas gostam também de se comunicar em kikongo, sua língua materna, e as jovens são muito fluentes também em português. Não foram raras as vezes em que vi mães falaram com seus filhos em lingala e eles responderem em português, ambos se entendendo perfeitamente. O mercado do Imbondeiro, sendo localizado próximo à estrada do Sanatório, tem presença predominante dos regressados do Zaire e também de zairenses. Noutros mercados no Palanca que envolvem, por exemplo, muitas mulheres do sul do país e de Luanda, se fala mais português (e encontramos menor oferta de produtos tipicamente bakongo, como a kizaca e a mbika, por exemplo).

Além dos mercados, outra forma de perceber a composição complexa da população do Palanca é visitando as igrejas. Também aqui é preciso prestar atenção em quais igrejas e onde os templos estão localizados. Apesar de tratar das igrejas a partir do terceiro capítulo, aqui chamo atenção apenas para a existência de igrejas com freqüência maior dos Bakongo *regressados*, como a igreja batista e a kimbanguista, bem como as diversas igrejas pentecostais vindas do Congo.

É fácil perceber qual o tipo de freqüência das igrejas do ponto de vista da região de origem pela observação das pessoas, suas roupas e modos, e pelas línguas faladas durante o culto. As línguas faladas e escolhidas para celebração também indicam se há intenção das lideranças das igrejas de abrigar uma composição étnico-regional mais abrangente, ou se a igreja se volta prioritariamente para a população Bakongo, fazendo as orações e pregações em kikongo e em lingala. Outra boa estratégia é visitar as igrejas católicas. Embora o português seja a língua quase obrigatória na liturgia e nos sermões, se prestarmos atenção aos cânticos, percebemos que eles são cantados nas diversas línguas da audiência presente.

O catolicismo é a religião dominante em Angola com uma distribuição étnico-regional mais ou menos uniforme: cerca de dois terços da população cristã são católicos e o cristianismo é majoritário em Angola, com mais de 80% da população. Entre os Bakongo, como veremos, o cristianismo tem uma adesão ainda mais vigorosa, aproximando-se dos 100%, embora o catolicismo, neste meio, passe de pouco mais da metade (Henderson, 1990: 138). Sendo assim, visitar as missas católicas nos fornece dados para percebermos a composição étnica do bairro ou de seus setores, pois a missa atrai a todos os grupos. Daí a percepção de uma grande participação Ovimbundu na parte do Palanca mais próxima ao Bairro Golfe e de população luandense/Ambundu mais próxima ao Bairro Popular (há três igrejas católicas no bairro do Palanca).

O Palanca, apesar da evidente predominância de população bakongo (em torno de estimados 80% segundo algumas ONGs que atuam no bairro), abriga em seu seio grupos de outras origens étnicas. Isto significa que as relações a serem observadas dentro do bairro têm que levar este aspecto em consideração, ou seja, se trata da observação de uma população Bakongo/*regressada* em evidente contato com outras populações dentro de um bairro denominado outrora de "República do Palanca", pelo alto número de organizações, associações e igrejas que pareciam fazer do bairro uma pequena sociedade auto-suficiente, com uma cultura própria, e destacada do resto da cidade (Lukombo, 1997). Parecia, na época da minha primeira visita ao bairro (1998), que deveria pensar numa comunidade que estabelecia relações para fora, com a sociedade luandense da forma "nós-eles" e para dentro, como uma comunidade étnica relativamente homogênea. Na realidade, as relações observadas dentro do bairro já traduzem um pouco da complexidade multiétnica na qual outras formas de sociabilidade e solidariedade ultrapassam a categorização étnica[75]. Os laços de vizinhança, por exemplo, vêm se revelando bastante fortes, ultrapassando muitas vezes em importância os laços de parentesco. A ajuda mútua, fundamental no cotidiano, se dá com mais freqüência entre vizinhos do que entre parentes.

De fato, a forma de ocupação no bairro segue, como em outros bairros, uma lógica na qual parente puxa parente, ou seja, há uma tendência de parentes morarem perto, construindo suas casas próximas uns dos outros (Ladeiro Monteiro, 1973: 97). Um mesmo quintal pode abrigar duas ou três casas nas quais moram famílias aparentadas, reproduzindo, por vezes, a forma de moradia prevalecente na área rural. Todavia, esta caracterização inicial veio se transformando. Primeiro pelo próprio crescimento do bairro, que não permitiu que todos os parentes vivessem próximos. A regularização da ocupação do terreno pelo governo e a concomitante desregulamentação econômica foi aos poucos tornando o bairro objeto de especulação imobiliária, empurrando famílias mais pobres para bairros mais distantes. Foi se tornando cada vez mais difícil a ocupação informal, da forma livre feita nos primeiros anos da década de 1980, principalmente considerando que este bairro localiza-se numa periferia bem próxima do centro. Outro motivo de espalhamento dos parentes para outros bairros é o casamento. As jovens famílias saem de perto das suas famílias de origem na medida em que conseguem construir suas casas em outras partes do bairro ou em outros bairros.

Sendo assim, percebemos que uma rede de relações parentais pode se estender por toda a capital. A rede de parentes que consegui acompanhar, entre as famílias do

[75] Há que se tomar em consideração também a própria composição do grupo bakongo no Palanca, em relação às diferentes levas que chegaram à cidade. Há uma nítida diferenciação entre aqueles chegados nos primeiros anos da independência, com seus filhos nascidos em Luanda, dos chegados mais recentemente do Congo. São trajetórias de vida bastante distintas espelhadas por formas também distintas de inserção na sociedade luandense.

Palanca com quem convivi, se estendia para os bairros do Cazenga, Hoji A Henda, Petroangol, Mabor, Golfe, Sapu, Congoleses (Terra Nova), Rocha Pinto, todos bairros com predomínio ou grande número de Bakongo/regressados, e também para bairros como Samba, Xicala (também na orla de Luanda) e os bairros do centro de Luanda, além do Bairro Popular.

Se a rede de parentesco se estende por toda a cidade, conseqüentemente, a possibilidade de auxílio cotidiano entre parentes vivendo em bairros distintos e distantes diminui. Daí cresce em importância os laços de vizinhança e a ajuda mútua dentro das comunidades de fé, ou seja, as comunidades organizadas das igrejas que, por sua vez, também convergem com os laços de vizinhança.

A ajuda na doença, a contribuição para a compra de um remédio, o emprestar dois quilos de fuba para o almoço do dia, a ajuda na fila da água, o cuidar das crianças enquanto a amiga vai a um encontro na igreja, olhar a barraca da vizinha ou mesmo a cotização para a compra de produtos para revenda são exemplos de ajuda entre vizinhas, que se podem se tornar ainda mais fortes no caso de também serem freqüentadoras de uma mesma igreja.

Por outro lado, o espalhamento dos parentes pelos diversos bairros aumenta também a rede de relações, a circulação de pessoas e, potencialmente, a rede de alianças. Os parentes espalhados por diversos países – Congo, Angola, África do Sul, países da Europa, Brasil, etc – ajudaram na montagem da rede comercial nos primeiros anos de retorno. Mas ressalto aqui o enfraquecimento da ajuda trocada no cotidiano familiar.

Falar em relações interétnicas é falar também em casamentos interétnicos. Um tema interessante quando se supõe que a endogamia é um traço fundamental na construção da identidade e da reprodução de um grupo organizado com relação a uma origem e uma cultura comum. Diria que parece ser mais fácil (ou mais visível) a entrada de mulheres de fora no grupo do que a saída de mulheres bakongo para fora do grupo. “O homem puxa”, diziam os jovens do bairro com quem conversei informalmente sobre namoros e casamento e, claro, olhando do ponto de vista interno ao grupo, não vemos as pessoas que saíram e pouco ouvi falarem sobre elas, apesar de imaginar que possa haver vantagens não desprezíveis sobre a rede de alianças para fora do grupo. Apesar disso, não obtive outras informações sobre estas mulheres.

É interessante notar, entre os casamentos interétnicos, um bom número de casamentos entre homens bakongo e mulheres ovimbundu. Não pude obter dados mais afinados desta realidade, não pesquisei junto a cartórios e, talvez, nem fosse possível, a partir dos dados oficiais, aferir os casamentos interétnicos. Segundo os próprios casais que entrevistei, os Ovimbundu teriam costumes parecidos com os Bakongo, como a organização familiar, a importância dada ao casamento e aos preceitos necessários ao

matrimônio (existência do dote e contraprestações entre famílias, que vamos discutir mais adiante). Seriam assim, segundo informantes, “culturas mais próximas entre si” do que entre os Ambundo de Luanda.

Outro espaço importante de relações interétnicas e, mais que isso, de socialização do grupo Bakongo no contexto mais amplo, transétnico, é o da escola. Há, no Palanca, escolas públicas e privadas, estas mantidas por ONGs, igrejas e por iniciativa de particulares mas, em todas, o português é a língua única de ensino. Não tive qualquer informação de escolas bilíngües em Luanda ou Angola, para além daquelas escolas estrangeiras, como a escola francesa. Sendo assim, a escola promove um nivelamento entre os alunos que não encontramos paralelo em outros espaços como igrejas, por exemplo. É a escola o principal disseminador do português entre as crianças, independente da iniciativa dos pais de reforçar este processo através da língua falada em casa ou de promover o uso das línguas maternas, seja na igreja, seja no convívio familiar.

Segundo dados do INE (Instituto Nacional de Estatística) de 1998 (apud UNICEF, 2001: 23) mais de 25% dos angolanos tem o português como sua língua materna[76]. Isto faz do português a segunda língua materna de Angola, atrás do umbundo (língua materna dos Ovimbundu, grupo majoritário em Angola, com cerca de 40% de falantes). A mesma pesquisa revela que os falantes de kikongo somam 8,5%, sendo que a população de origem bakongo abrange, historicamente, 12% da população angolana (Redinha, 1971: 13). Se a população bakongo não diminuiu proporcionalmente ao resto da população angolana, seria caso de pensar que a identificação de origem étnico-regional não passa apenas pela fluência na língua materna. Isso é ainda mais importante se considerarmos a enorme parte da população angolana – majoritariamente jovem – que não conhece outra língua que não o português e que não necessariamente poderíamos classifica-la como “sem pertencimento étnico”, visto que outros elementos como origem dos pais, local de nascimento, pertença cultural, auto-atribuição são outros critérios de identificação étnica.

No caso dos Bakongo, me parece pertinente supor que a relativa perda da fluência em kikongo se deve, em primeiro lugar, à sua substituição pelo lingala, durante o longo exílio dos angolanos no Congo, e a continuação do uso do lingala no retorno a Angola como língua de grupo no contexto da inserção em Luanda (L. Pereira, 1999). O aprendizado do português pela camada mais jovem parece, atualmente, ser o fator determinante para o relativo esquecimento do kikongo.

O fator lingüístico, embora muito comentado e discutido pelos meios de comunicação angolanos tem sido muito pouco tratado em políticas públicas de promoção, ensino e pesquisa destas línguas. As pesquisas (inclusive a citada, da Unicef, elaborada

[76] O português é falado ou compreendido por estimados 75%, ou mais, da população angolana.

num levantamento de dados para outros fins) não têm o aprofundamento necessário para um diagnóstico mais claro da dinâmica das línguas em Angola.

Penso que há muitos outros aspectos a serem levados em consideração, sobretudo a partir do fim da guerra, quando é possível às pessoas voltarem às suas áreas de origem, ainda que por um período do ano, restabelecendo um trânsito entre os meios urbano e rural, que tem sido, até agora, feito numa só direção. O maior trânsito entre os espaços urbano e rural poderá conferir uma nova dinâmica às línguas maternas, revitalizando-as e relativizando o uso exclusivo que tem sido feito da língua portuguesa[77].

No caso do kikongo, há ainda que apontar para uma revivescência da língua, empreendida por parte das elites bakongo, cientes da secundarização do kikongo em prol do lingala e do português (Pereira, 1999: 117). Esta revivescência se percebe em algumas igrejas e nas reuniões familiares, lugares fundamentais de exercício da língua materna e do conhecimento por ela veiculado, como veremos no quarto capítulo.

Mobilidade, gênero e geração

O domínio das diferentes línguas – kikongo, português e lingala – desenha também diferenças dentro do grupo bakongo, no que toca a maior ou menor mobilidade, à autoridade e às relações de poder internas ao grupo, bem como às possibilidades abertas a determinados setores, e não a outros, à ascensão social, a partir também das relações com outros grupos dentro e fora dos bairros.

O domínio da língua portuguesa permite o acesso ao mercado de trabalho mais amplo e ao trânsito dentro da sociedade luandense, onde o português é de uso quase exclusivo. A fluência do português, sem o sotaque que legou aos *regressados* o forte estigma nos primeiros anos de retorno, é um trunfo entre os jovens bakongo que lidam hoje com duas heranças, a de pertencerem ao grupo Bakongo, geralmente filhos de pais *regressados* e de terem nascido e/ou crescido em Luanda.

Embora a dupla aquisição obtida por estes jovens traga a garantia de maior mobilidade na sociedade luandense, sem perder os vínculos comunitários no grupo de origem, previsivelmente ela incrementa os habituais conflitos de geração, tendo em vista o suposto afastamento deste grupo dos interesses pela tradição e reprodução das antigas hierarquias.

A vontade de integração na sociedade luandense, buscando a indiferenciação do ponto de vista étnico e recebendo a influência da cultura luandense – a música, as roupas, o modo de vida mais informal, a sedução por elementos da cultura brasileira e

[77] Como a pesquisa de campo foi concluída em 2001, não pude averiguar estes movimentos populacionais no atual tempo de paz e este impacto nas línguas maternas. Isso pode ser tema para uma próxima investigação.

norte-americana – são fatores de atração. Ela impele a uma composição cultural por parte dos jovens dispostos a construir um modo de vida que possa abrigar todos estes elementos. Esta busca recebe duras críticas por parte dos mais velhos recaindo normalmente em críticas moralistas, quanto à liberação dos costumes, sobretudo pela escolha das roupas e comportamentos mais informais, escondendo a incapacidade de controle sobre a atuação e a mobilidade destes jovens.

Um dos aspectos da discriminação dos primeiros anos de retorno, foi a referência aos ex-exilados como *regressados*, termo até hoje utilizado junto com outros termos ainda mais pejorativos (*langa-langa*, *zairotas*, *zazás*). A reação foi de também nomear os luandenses como *chungos*, uma referência a uma dança luandense chamada *sungura*. Os jovens bakongo que entrevistei me falaram das dificuldades enfrentadas por serem considerados *regressados* por parte dos *luandenses* e, ao mesmo tempo, serem chamados de *chungos* por parte de jovens angolanos e zairenses chegados mais recentemente do Congo/Zaire, ainda sem a vivência de Luanda. A mobilidade e o trânsito entre culturas e meios sociais diferentes implicaria assim na perda de legitimidade por parte de um segmento que busca sua afirmação e uma identidade própria entre dois universos sociais e culturais vividos como distintos.

Situação interessante para a observação é o momento que alguns destes jovens são chamados a assumir algumas responsabilidades quanto à chefia familiar, quando estão em certa posição na hierarquia familiar na qual falta algum mais-velho. Neste momento, muitos jovens passam a se interessar pelo aprendizado mais sistemático do kikongo e dos conhecimentos veiculados através desta língua, participando de algumas reuniões junto com tios e pais, assumindo aos poucos algumas tarefas e papéis rituais.

A grande presença de jovens nas igrejas apresenta o duplo aspecto da permanência do controle social sobre estes jovens e a formação de um espaço de sociabilidade paralela à estrutura familiar. A presença crescente de jovens nas igrejas pentecostais, como veremos, indica um afastamento destes das igrejas mais antigas e de adesão tradicional dos Bakongo, como a batista, a católica, a kimbanguista e a tocoísta, revelando os mecanismos de escape do controle familiar e sugerindo novas formas de relação familiar[78].

A relação entre os jovens e os mais velhos reedita a tensão recorrente do sistema social kongo entre gerações. Esta implica, no contexto originário, em cisão e saída das linhagens mais jovens em busca de novos territórios, fugindo à falta de espaço territorial como político, buscando reproduzir as mesmas hierarquias em novos espaços. É bom lembrar que a mobilidade e o espírito empreendedor são qualidades

[78] A possibilidade de retorno dos jovens às igrejas de seus pais após um tempo é uma hipótese a ser verificada, tal como percebi a retomada de interesse e participação de jovens adultos nas reuniões familiares.

extremamente valorizadas nas sociedades kongo, especialmente aquelas dedicadas ao comércio (caso dos Bazombo). A capacidade de assimilação e criação de novos códigos culturais são outros elementos também valorizados. A questão parece residir na vontade de controle dos mais velhos sobre as novas gerações, que se repõe à medida em que alguns destes jovens passam a ser chamados a assumir determinadas responsabilidades no seio familiar. Ou seja, a médio prazo, as escolhas culturais feitas pelos jovens em determinado contexto, podem encontrar posteriormente um espaço de legitimação, de acordo com os novos papéis que estes assumem no âmbito familiar ou grupal e do status que passam a conquistar.

A mobilidade exibida pelos jovens, em parte proporcionada pelo domínio da língua veicular, como de um aprendizado cultural múltiplo, é contrastada com a relativa menor mobilidade das mulheres, especialmente das mulheres mais velhas. Embora bastante dinâmicas no que toca a iniciativa econômica – vide o desenvolvimento do pequeno comércio e sua presença nos mercados – o lugar da mulher é ainda mais restrito que o masculino e pequeno ainda é o seu papel público, no sentido de uma menor presença no mercado de trabalho formal e de transitarem bem menos entre os diversos meios sociais de Luanda. Embora as mulheres mais velhas tenham um papel mais atuante nas reuniões de famílias em relação às mães jovens, este papel é bem mais limitado em relação ao protagonismo masculino neste campo.

As jovens solteiras recebem o mesmo estímulo que os rapazes com relação aos apelos da cultura luandense e ao desejo de transitar e usufruir entre diversos meios culturais e sociais. Entretanto, as moças são bem mais controladas que os homens e francamente desfavorecidas no que toca ao estímulo a permanecerem nos estudos pois mais facilmente deixam de estudar para ajudar as mães no mercado ou no cuidado com os irmãos mais novos.

As mulheres têm um papel fundamental no sustento do dia-a-dia e também na transmissão da cultura de base, como a língua e todo o repertório cultural que se reproduz na vida doméstica e no convívio cotidiano. É interessante pensar, neste contexto, no papel da igreja no desenvolvimento de uma sociabilidade própria das mulheres, nos grupos de *mamãs* que se reúnem semanalmente. Com variações, dependendo das igrejas, as mulheres são responsáveis por toda a organização de seus encontros, seleção de temas para a pregação do dia, pela animação e execução dos instrumentos musicais além da organização financeira do grupo, que tem função de ajuda mútua entre as fiéis.

Parece haver um claro contraste de papéis masculinos e femininos do ponto de vista do protagonismo político/público e as fundamentais funções privadas/domésticas. No caso Bakongo presenciado em Luanda, a presença feminina no mercado parece mediar este contraste. Apesar do mercado, como vimos, não desempenhar mais as

funções políticas de antes, o papel fundamental exercido no sustento da família no dia-a-dia e o trabalho autônomo de compra e venda de produtos dá as mulheres bastante autonomia no que toca a organização do seu tempo e o controle dos rendimentos auferidos.

Vamos ver mais a frente, quando abordarmos as reuniões familiares, que o espaço dos quintais das casas onde ocorrem as reuniões são espaços de debate, mediação de conflitos e decisões de grande protagonismo masculino (e de algumas mulheres mais velhas). A atividade exercida nos quintais faz duvidar serem estes espaços apenas privados ou domésticos. Supomos assim que para definir âmbitos públicos ou privados devemos levar em consideração o uso e os significados que os atores em jogo conferem aos espaços em questão.

A noção de adaptação

Os jovens explicam e justificam as transformações por eles vividas e as mudanças que eles mesmos empreendem buscando associar e garantir as heranças culturais de seus pais com as novas demandas e novidades. Eles resumem este processo através da noção de “adaptação”.

Os mais velhos, ao me explicaram o sistema de parentesco tal como acontece na cidade de Luanda, transformado por meio da urbanização, da cristianização, da colonização, ou mesmo pelo simples mudar dos tempos, também o fizeram em termos de “adaptação”.

A noção nativa de *adaptação* indica o modo como o grupo reflete estes processos de transformação e aquisição cultural. Há um grande orgulho entre as pessoas com quem convivi e entrevistei quanto à força e permanência da cultura kongo. Ao mesmo tempo muitas vezes eles atribuem esta força e persistência ao fato da *adaptação,* ou seja, a capacidade que eles, membros e agentes da cultura têm de adequar esta *cultura* às novas condições.

Algumas “adaptações” parecem ser mal vistas por determinados grupos, pelo menos num momento inicial. Mas, avaliando o próprio passado e recontando a própria história, muitos mais velhos reiteram a necessidade de mudanças, valorizando muitas delas. A cristianização dos Bakongo, cujo início é situado por eles mesmos há cinco séculos, teria sido a primeira e a mais importante destas *adaptações*, a ponto de ser considerada como uma das características constitutivas da cultura kongo de hoje.

A dupla herança da jovem geração bakongo parece ser ao mesmo tempo um desafio à manutenção dos aspectos que identificam a vida cultural kongo e, ao mesmo tempo, tem a potencialidade de repor a vitalidade desta mesma cultura, caracterizada

pela capacidade de renovação e assimilação de aspectos de outras culturas e modos de vida, reproduzindo, nesta assimilação, um modo próprio de ser, estar e se relacionar.

Este modo é validado no reconhecimento de uma identidade própria – individual, grupal – que preocupa-se não com mudanças de traços ou elementos culturais, mas sim com determinados fundamentos que garantem a transmissão e a pertinência de certas transformações. A concepção nativa de *adaptação* não só permite percebermos a compreensão que os Bakongo de Luanda têm das transformações ocorridas, mas também sua autonomia em realizar e avaliar estas transformações.

O parentesco entre os Bakongo de Luanda

"Afinal, um bakongo é sempre um bakongo". Esta foi a resposta que um jovem mukongo, filho de pais regressados residente no Palanca, me deu quando perguntei sobre o que diferencia um mukongo de um luandense.

"E o que é ser um bakongo"?, perguntei. Ele me respondeu falando algo sobre tradições que nunca se esquecem e a força da família bakongo.

De fato, o fundamento da estrutura social kongo, a organização baseada no "clã", o conjunto de matrilinhagens, é uma característica que não se alterou na sua base, embora tenha sofrido certas mudanças, se considerarmos o contexto urbano na qual se insere grande parte da população bakongo de Angola.

A literatura que descreveu a vida social kongo, tanto a etnológica como a missionária (esta produzida desde os sécs. XVI e XVII) dá conta desta organização de parentesco[79]. Vemos assim que esta persiste até hoje. O fundamento do parentesco kongo reside na Kanda (ou Nkanda). A Kanda é o grupo de parentesco organizado em linha materna, descendente de uma antepassada comum. A kanda é designada por um nome em *ki* (ex.: Kimbenza, Kimulazo, Kinlaza) e define o grupo exógamo. Empiricamente, a Kanda costuma estar associada ao clã (*mvila*), embora aquela faça mais referência ao grupo local do que o clã, que remete à categoria de descendência mais ampla e não implique em exogamia (MacGaffey, 1986: 18). A Kanda se divide em linhagens, ou barriga (*vumu*), ou seja, o grupo de descendência até a quarta geração, que regula os direitos de herança.

---

[79] Baseei-me, para a caracterização do parentesco e do sistema social kongo principalmente em Balandier (1963 [1955], 1965), MacGaffey (1970a, 1986), Vansina (1965), Gonçalves (1984b, 1985), Serrano (1983) e Abranches (1991). Para o sistema social encontrado no Reino do Kongo, Randles (1968) e Thornton (1983). Toda esta bibliografia acima citada revisita os autores e textos clássicos que trataram da área kongo desde os séculos XVI e XVII (especialmente Cavazzi, Dapper, Pigafetta) bem como a historiografia e etnografia moderna dos séculos XIX e primeira metade do XX (principalmente Jadin, Laman, Van Wing e Cuvelier). Cabe dizer que optei por não recorrer a estes textos clássicos confiando apenas na análise dos autores contemporâneos. Assumo os riscos e incompletudes que esta escolha implicou.

A Kanda, que por sua própria definição abrange os vivos, seus antepassados e os ainda não-nascidos, estabelece duas categorias fundamentais de pessoa entre os Bakongo: os indivíduos de livre direito, que são aqueles pertencentes a uma dada linhagem materna, com todos os direitos relativos a sucessão e herança, e os outros, estrangeiros ou escravos que, não possuindo sua própria Kanda e sendo incapazes de declarar sua *mvila* (genealogia), têm um lugar subordinado na estrutura social.

A literatura sobre os Bakongo contemporâneos tem se debruçado mais sistematicamente nos que hoje estão na República Democrática do Congo, especialmente na região do Baixo Congo (MacGaffey, 1970a, 1983 e 1986), e no Congo Brazzaville (Balandier, 1955 e 1965). É evidente que existem certas diferenças, referentes tanto aos sub-grupos Bakongo como em relação aos pertencimentos nacionais. Apesar disto, esta literatura parece ser bastante pertinente para a análise dos Bakongo angolanos. A literatura existente sobre os Bakongo em Angola tem se dedicado mais ao caso do sub-grupo Solongo da região do Soyo (Abranches, 1991), que têm a peculiaridade de serem patrilineares, ou à região de Cabinda (Serrano, 1983a) que formaram, no passado, outras unidades políticas relativamente distintas do Reino do Kongo (Reinos do Ngoyo, Kakongo e Loango), guardando certas distinções na sua organização social e na constituição de uma identidade própria em comparação aos Bakongo que trato neste estudo[80].

Apesar das especificidades de ordem local, política, ecológica e econômica, é notória a afinidade da estrutura social dos grupos da África Central, região que outrora abrigou o que Jan Vansina (1965) chamou de "Reinos da Savana", formações políticas que emergiram entre os séculos XIV a XIX (reinos do Kongo, Luba, Lunda-Chokwe, etc.) que mantinham estruturas econômicas, culturais e sócio-políticas de tal semelhança, a ponto deste autor supor haver um modelo político original que se difundiu pelo espaço da África Central (Vansina, 1965: 30).

Certamente, dentro do chamado grande grupo Kongo, as diferenças internas devem muito aos impactos diferenciados da presença colonial no tempo e no espaço bem como aos diferentes tipos de colonização na sua relação com as estruturas tradicionais Kongo em cada região, no que toca a autonomia destas estruturas, suas organizações políticas e econômicas, além do impacto demográfico destas transformações. Foi fundamental, neste processo de transformação e diferenciação interna, a presença do cristianismo na região Kongo, a mais antiga presença cristã nesta parte do continente, desde fins do século XV.

A colonização, o deslocamento de populações e o processo de urbanização, ainda que diferenciado nos três espaços coloniais (expressiva nos dois Congos, mas débil em Angola), implicou na perda de poder político e no enfraquecimento da sucessão e da

[80] Sobre os bakongo de Angola, contamos o pequeno e pioneiro livro de Antonio Fonseca (1984).

herança da posse da terra (MacGaffey, 1970a; Balandier, 1963). A urbanização, de modo mais definitivo, fez cessar totalmente o exercício do poder das chefias sobre a terra e sua alocação, sendo necessário observar se houve deslocamento deste exercício político para outras dimensões da vida social, que é o caso que pretendemos discutir. Não é outro o motivo para ausência de referência, em Luanda, a uma categoria importante, intermediária entre a Kanda e a linhagem, que são as casas (*nzo*), que dividem a Kanda em três seções e regulam o acesso a terra. Esta referência é encontrada na bibliografia que trata da organização social Kongo dos séculos passados e no meio rural mais recente (Randles, 1968 e Thornton, 1983, para o Reino do Kongo e MacGaffey, 1970a, para os Bakongo no séc XX, no Baixo Congo). No espaço urbano, não só não se coloca mais o direito à terra como a distribuição residencial é submetida a outras circunstâncias, como já apontei antes. Todavia, percebemos uma continuidade do sistema virilocal (a mulher se desloca para viver junto ao marido).

Atualmente, as estruturas da matrilinhagem têm a função, basicamente, de regular os casamentos dentro do grupo (fora da Kanda), de definir o grupo de herança, bem como de estabelecer a autoridade dentro da família, perdurando o sistema de chefia familiar centrada na figura do tio materno ou tio-avô materno, o membro mais velho da Kanda (*nkazi*).

Embora o nome da sua própria Kanda seja de conhecimento de cada mukongo, não são todos os que detêm o conhecimento de toda a *tradição* que se expressa, entre outras coisas, na declamação da *mvila*, a genealogia do clã, que remonta a várias gerações. O conhecimento e a reprodução desta tradição permite a circulação de poder e prestígio entre as diversas lideranças familiares, reforçando a disputa deste mesmo prestígio e, ao mesmo tempo, os laços de identificação do grupo como um todo. Deste modo, a identificação da Kanda também tem sido um instrumento de reconhecimento e exercício do reforço da identidade étnica para dentro do grupo.

A transformação considerada mais notável na estrutura de parentesco kongo, mencionada por vários mais velhos com quem conversei, seria aquela ocasionada pela tendência à valorização do poder do pai em detrimento do poder do tio materno. Este processo indica, se não uma transição do sistema matrilinear para patrilinear ocidental, mas uma forte influência desta forma de organização familiar, que também implica na nuclearização da família em detrimento da chamada “família extensa”. Esta transformação é atribuída à ocidentalização, seja pela influência da missionação, seja pela imposição do direito ocidental advindo com a colonização e depois.

Embora sem desprezar estes fatores de transformação, cabe lembrar que o lado paterno nas sociedades kongo sempre desempenhou um papel importante, sobretudo no acesso à terra (sistema patrilocal), como na sucessão de títulos políticos e espirituais, como vamos desenvolver adiante. Entretanto, no enquadramento urbano, o poder do pai

teria aumentado ainda mais, tendo em vista a proeminência da família nuclear, a mudança evidente do sistema econômico, que alterou as formas de produção e distribuição de riqueza e o aumento da fragmentação dos grupos de parentesco.

A dualidade entre a influência das famílias materna e paterna que se reproduz nas situações de casamento tradicional, quando se divide entre a família do pai e a família materna da noiva os bens recebidos pela família do noivo, parece indicar, todavia, que esta tensão não é tão recente, estando inscrita no sistema kongo.

Sendo assim, diria, como outros autores (Balandier, 1963: 304; Gonçalves, 1984b: 7), que a organização social Kongo, embora transformada, permanece a mesma, sendo mais interessante para esta análise compreender como a estrutura de parentesco permitiu certas mudanças inevitáveis sem perder seus fundamentos, do que inventariar as "perdas" decorrentes da ocidentalização e da urbanização[81].

Se considerarmos a permanência de certos rituais: os casamentos, funerais, as reuniões familiares, bem como a obediência às regras de formalidade e a oratória que estruturam todos estes rituais, dando-lhes uma identidade própria, podemos analisar como as transformações se processam e novos significados são atribuídos, num quadro de continuidade.

Algumas observações sobre as distinções da estrutura de parentesco kongo ficaram prejudicadas pela minha ignorância da língua kikongo. Possivelmente várias sutilezas, sobretudo aquelas que marcam a distinção entre a *mvila* e a *Kanda* e, dentro desta, a distinções de linhagem (*vumu*) poderão ter me passado despercebidas.

As formas de tratamento também assinalam uma continuidade, apesar de algumas *adaptações* pela tendência de utilizar termos do português e do lingala ao invés do kikongo. Assim, o tratamento de "mãe" (*ngudi*, *mama*) se dá a todas as irmãs da mãe, reais ou classificatórias; todos os membros da linhagem do ego (*kingudi ou kanda*) são irmãos (*mpangi*), incluindo todos os primos paralelos matrilaterais; todos os membros da Kanda do pai (*kitata* ou *kise*) são pais (*tata* ou *se*), incluindo os primos cruzados patrilaterais; todos os membros da linhagem do pai do pai e do pai da mãe são avós (*kinkaka*). Por sua vez, os primos cruzados matrilaterais são filhos do ego (ver Quadro de Parentesco I).

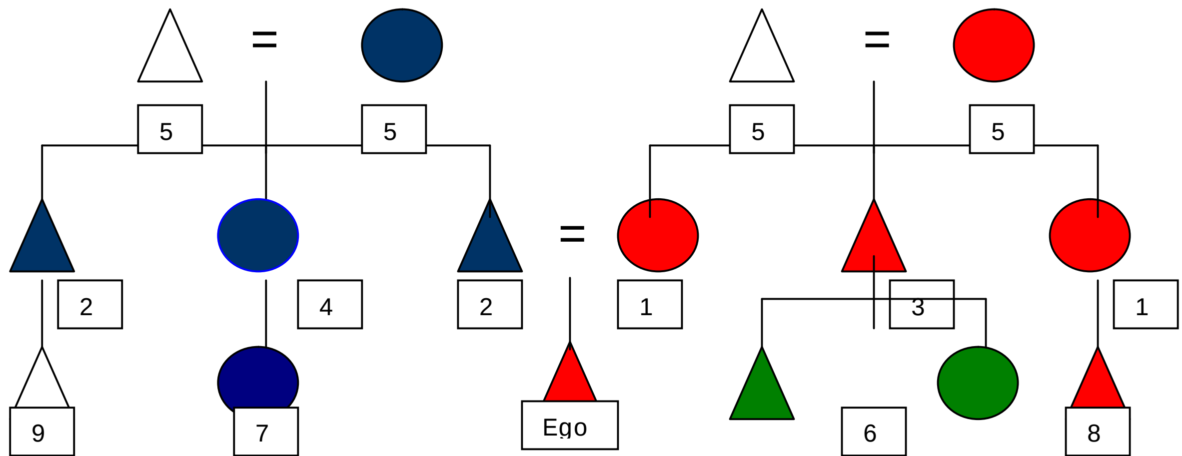
---

[81] Cabe ressaltar aqui que não estou defendendo um essencialismo da cultura kongo, que teria resistido 'apesar' das transformações – cristianismo, colonialismo, urbanização. A capacidade de engendrar mudanças sem perder de vista características endógenas básicas teve a ver também com a conquista de um determinado grau de autonomia e/ou de isolamento dentro do sistema colonial ou pós-colonial. O primeiro caso, de relativa autonomia, que MacGaffey (1983) aponta para o caso do domínio Belga com a implantação de um tipo de dominação indireta e criação de um setor costumeiro (ver terceiro capítulo) e no segundo caso, do isolamento da área kongo de Angola (ver primeiro capítulo). Da mesma forma, a inserção estigmatizada dos regressados em Angola, por ter impelido uma certa marginalização dos regressados, pode ter permitido uma certa autonomia no que toca a manutenção e o reforço de certas instituições internas.

O casamento preferencial entre primos cruzados e a interdição de casamento entre primos paralelos permanecem como uma referência nas explicações de meus informantes sobre o seu sistema de parentesco. Outra forma de casamento preferencial é entre avô e neta (classificatórios). Ambas as prescrições têm a vantagem de concentrar o poder dentro da Kanda, no caso do casamento matrilateral e compensar a perda da família paterna, no caso dos casamentos patrilaterais. Contudo, embora expresso desta forma, ninguém lembrou de ter, ultimamente, presenciado casamentos deste tipo. Dizem sempre que “na tradição” era costume o avô casar com a neta, que o tio ganha quando casa a filha com o sobrinho. Alertaram-me, todavia, para uma certa desvantagem no casamento com a prima cruzada patrilateral, que seria um casamento arriscado para o noivo pelo fato da noiva ser “pai” do marido e, portanto, não lhe dever obediência (ver Quadro de Parentesco II – Tata-Mwana). Este casamento, todavia, é o casamento mais adequado para efetivar a aliança política entre pai e filho, como veremos logo adiante.

Na prática cotidiana, não me pareceu possível identificar o parentesco entre duas pessoas apenas pela forma de tratamento. De um modo geral, as relações entre indivíduos é marcada por uma extrema cortesia, aliás, um dos aspectos mais importantes do modo de vida bakongo. A forma de tratamento dos jovens com relação aos mais velhos é uma extensão da forma tratamento entre filho e pai. Percebi pouca distinção entre o tratamento do ego masculino com o pai ou com parentes de sua própria Kanda. O tratamento entre indivíduos fora da parentela costuma ser uma extensão do tratamento familiar, entre filhos e pais, reservando o tratamento mais livre e informal para a relação entre amigos, compadres e irmãos.

QUADRO DE PARENTESCO I (SIMPLIFICADO)



Kandas difererentes

EGO chama:

1- mãe (*ngudi*)
2- pai (*tata*, *se*)
3- tio (*ngudi nkazi* = mãe homem)
4- tia (*se a kento* = pai mulher)
5- avô, avó (*Nkaka*)
6- filho (*mwana kanda* = filho da kanda)
7- tia ou prima
8- irmão (*mpangi*)
9- irmão (mas qualitativamente diferente de 8)

*Relação pai filho (*tata-mwana*) e a importância do pai*

Previsivelmente, o sistema de atitude relativo a este sistema de parentesco indica relações de autoridade entre tio materno e sobrinho e de distanciamento entre genro e sogra (a relação entre o marido e toda a família da esposa – nzitu – é marcada pelo distanciamento[82]). Conseqüentemente, relações entre filho e pai e a família deste (*kitata* ou *kise*), seriam relações de cooperação e proteção contra os excessos porventura cometidos pelo tio materno.

A dificuldade na compreensão dos sistemas de parentesco e do sistema político decorrente ou relativamente divergente desta estrutura esbarra na própria definição de um sistema como matrilinear, patrilinear ou misto (dupla descendência) e da notável variação entre diversos sistemas empíricos diante da mesma definição antropológica (Richards, 1982).

A categorização da sociedade kongo como matrilinear, a partir da definição de linhagem e sucessão por via materna, da concepção nativa de *tradição* e da declaração da *mvila* para definir e defender direitos de herança, ocasionou uma certa rigidez na definição do sistema. Disto decorreu a interpretação das variações e transformações observadas no sistema empírico como mudanças introduzidas a partir da cristianização, da colonização ou da urbanização e não como variações resultantes da própria tensão e das contradições inerentes ao sistema a um só tempo matrilinear e virilocal. O sistema segmentar kongo baseia-se nestas contradições para fazer interferências constantes e construir justificações ideológicas que objetivam mudanças e ganhos de espaço político, territorial e de autoridade de grupos colocados em posições de inferioridade por conta da primazia da primogenitura e da antiguidade que opõem irmãos e linhagens mais velhas e/ou mais antigas a irmãos mais novos e linhagens mais recentes.

O papel do pai e da patrilinhagem tal como descrita por Gonçalves (1984b, 1985 e também MacGaffey, 1970a) dá claras indicações da proeminência de seu papel tradicional como aquele que lega ao seu filho[83] o direito ao poder político, que é o direito à terra. O exercício do poder político sobre a terra implica num pacto com os antepassados, que são donos da terra, lhe facultando sua fertilidade e produtividade – ou seja, são os antepassados, através da atuação sobre a fertilidade da terra e o regime das chuvas, que dão viabilidade ao grupo postulante. A doação da terra é assim uma relação de pai para filho (*tata – mwana*), efetivando uma doação a um só tempo política e

[82] *Nzitu* é o termo dirigido a toda a família, indistintamente, do cônjuge, seja o homem ou a mulher. Em lingala, muitas vezes utilizada o termo é *bokilo*, derivado do português quilo, indicando o "peso" que marca esta relação, sobretudo entre genro e sogra que, pela tradição, deveriam evitar até mesmo estarem juntos no mesmo recinto. Já as relações entre a nora e a família do marido são quase de filiação, favorecidas pela residência virilocal.

[83] A filiação tem aqui caráter sociológico.

sagrada. O doador tem estatuto de *pai* e é como *filho* que o novo chefe político assume o comando do novo território e deve deferência ao seu doador. Esta relação de doação permite ao filho, exercendo seu poder sobre um novo domínio, constituir uma nova (matri)linhagem (Gonçalves, 1984b: 11).

O acesso a terra através do pai é um recurso sobretudo do filho ou linhagem mais jovem ou mais recente, já que à primogenitura é facultada a terra da matrilinhagem (o sobrinho mais velho herda do tio materno). Sendo assim a relação pai – filho (*tata – mwana*) regula as fragmentações inerentes à linhagem, ou seja, as cisões de linhagens menores que saem à procura de novas terras e de homens em busca de exercerem chefia[84].

A relação entre pai e filho é, portanto, a relação de aliança política propriamente dita, que garante a legitimação das linhagens menores ou mais novas, que querem autonomizar-se. Dá ao pai a possibilidade de produzir uma clientela que compensa sua situação desfavorável, de procriar para benefício de outro (o irmão da esposa) como também de contrabalançar a pressão por poder dentro da sua linhagem, vindo dos seus próprios sobrinhos.

A estrutura segmentar, fragmentada, da organização social kongo é assim equilibrada pelo papel legitimador do pai, que confere a esta fragmentação uma linguagem de parentesco, impedindo a atomização dos grupos kongo, garantindo a unidade, uma identidade e o recurso comum (através da *tradição*) para resolução de litígios sobre a terra e o poder.

Portanto, a relação pai-filho é uma relação de senioridade e de transferência de autoridade espiritual (MacGaffey, 1970a: 55 e ss). O filho recebe do pai as insígnias para governar[85]. Está inscrita nos mitos a passagem da autoridade espiritual de pai para filho, mesmo quando este é o filho primogênito que herda do tio a chefia da matrilinhagem[86].

Esta relação espiritual encontrou uma homologia na cosmologia cristã, na qual a autoridade sagrada é também uma herança de pai para filho (expressa pela Trindade). Mais adiante nos deteremos na hipótese de que a relação espiritual e territorial entre pai e filho se reporia na organização das igrejas proféticas e na estrutura segmentar da proliferação destas igrejas.

---

[84] O casamento do filho com a prima cruzada patrilateral efetiva a aliança entre pai e filho assegurando o poder do filho sobre seu novo domínio. (Gonçalves, 1984b: 47. Ver quadro de parentesco II).

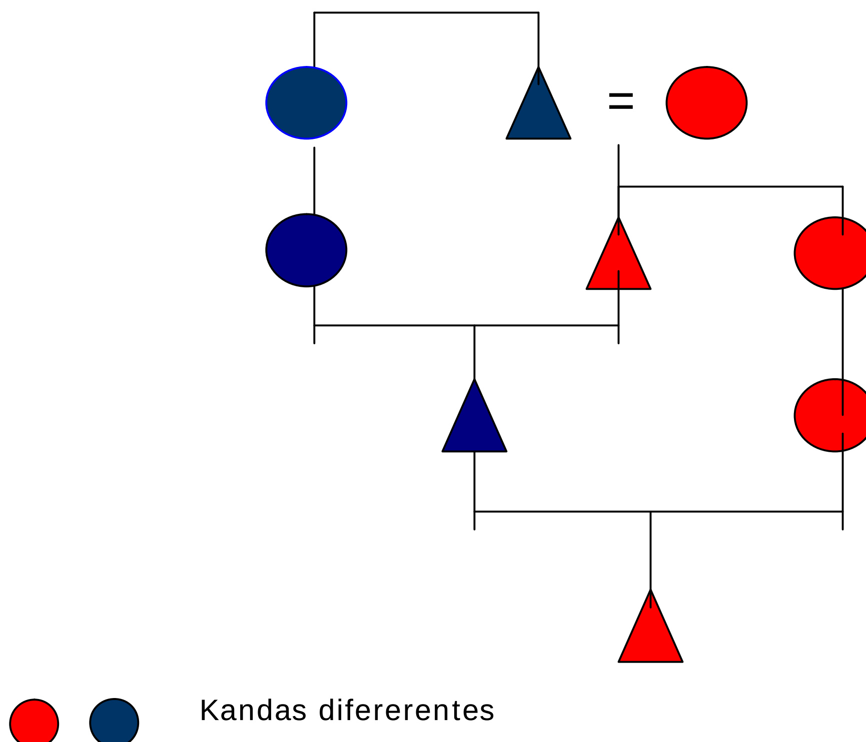
[85] Sobre regalias e símbolos de poder ver Serrano, 1983a.

[86] Os sistemas de matrilinhagem geralmente legam ao lado paterno um papel espiritual e de relações próximas com o ego, enquanto nos sistemas patrilineares este lugar cabe à figura do tio materno. As relações de proximidade para com o pai incluem a proteção contra a feitiçaria, que é a forma pela qual se expressam as relações de disputa entre tios e sobrinhos no sistema matrilinear (Gonçalves, 1984b).

Por ora, cabe considerar que, apesar da inegável proeminência do papel paterno sobre a família e os filhos, inscrita na própria estrutura social e política kongo, há uma certa tendência de idealização da matrilinhagem devido especialmente a uma determinada narrativa etnológica e da igreja, feita por padres etnólogos (MacGaffey, 1970a: caps. 7 e 11). Esta tendência é intensificada entre membros (geralmente urbanizados) da própria elite kongo, consumidores destes estudos, que veiculam a idéia de uma matrilinhagem na qual a proeminência do papel paterno parece ter sido algo exógeno à estrutura kongo (idem: cap.11).

Mesmo com a importância do papel paterno e apesar das inegáveis mudanças em prol do aumento da sua autoridade, permanece a consciência do pai da importância da matrilinhagem e da última palavra que ela tem em diversos aspectos da vida social. Como me definiu senhor mukongo: "*o pai é o gerente de um negócio que não lhe pertence*".

QUADRO DE PARENTESCO II – RELAÇÃO *TATA - MWANA*



OBS: A cada geração deste casamento ideal, a posição pai-filho se inverte, pois o "filho" gera um membro da Kanda paterna, que ocupa a posição de "pai", por pertencer à mesma Kanda do seu avô.

Nomeação

O indivíduo pode receber vários nomes, assumindo outros ao longo de sua vida. O primeiro nome, em kikongo, dado por ocasião do nascimento, é escolhido de acordo com as circunstâncias ligadas ao nascimento ou ao momento em que veio à vida. Em geral, o nome é o começo de um provérbio que faz referência a este acontecimento (exemplos: Lufankenda, Mavakala). O segundo nome muitas vezes homenageia alguém importante, um benfeitor, padrinho, padre, pastor ou é o nome de um avô, avó ou parente do pai. Esse nome, que ultimamente tem sido um nome ocidental, pode ser dado no momento do batismo, tornando-se um nome público[87] ou mais "oficial". Muitas vezes, quando adulto, o indivíduo pode ainda adotar um terceiro nome, não raro em função de conversão religiosa, ou por circunstâncias de sua vida[88]. Há nomes que se dão ao fim dos ritos de circuncisão (Fonseca, 1984: 78), cerimônias de iniciação que não mais acontecem atualmente no meio urbano (ou que não tive conhecimento talvez pela minha condição de mulher). Alguns destes nomes, que indicam a ordem dos iniciados numa classe de idade, continuam a existir (como Mbala, Kiala, Lukoki), segundo uma lógica que, infelizmente, me escapou. A nomeação feita ao final dos ritos de iniciação pode ter se deslocado para o batismo cristão, mantendo o costume da nomeação em momentos diferentes e marcantes da vida.

Outro aspecto que envolve a nomeação e a forma de tratamento é o caso da pessoa que tem o nome de um parente herdar também as formas de tratamento a ele dirigidas. Assim, uma moça que recebe o nome da avó, além de ser chamada pela família de "avozinha", pode ser chamada pelas irmãs da avó de "irmã", pelos filhos classificatórios desta avó de "mãe" ou "mãezinha" e assim sucessivamente. A mesma forma de tratamento pode ser dispensada aos "xarás", independente da posição que ocupem na hierarquia familiar.

Hierarquias

A sociedade kongo se caracteriza até hoje por ser fortemente hierarquizada. Expressão disto são uma cosmologia e um sistema de classificação dualistas. Esta

[87] O mais comum encontrado entre os bakongo com mais de 30 anos, sobretudo os que viveram no Congo/Zaire é um nome kikongo e um nome ocidental, independente da ordem dos nomes (ex. Antonio Kiala ou Kiala Antonio). Entre os mais jovens ou aqueles que viveram sempre em Angola, encontramos com mais freqüência os dois nomes em português.

[88] A relativa facilidade de mudar e ganhar novos nomes entre os Bakongo causou muita incompreensão em Angola quando do retorno dos ex-exilados, por estes terem mudado de nome ao mesmo tempo em que tiravam novos documentos. Esta mudança de nome indicava uma mudança profunda nas suas vidas, por ocasião do retorno ao país natal. Isso teria justificado a acusação de falsificação de bilhetes de identidade.

cosmologia, a ser discutida com mais cuidado no terceiro capítulo, tem como uma de suas marcas a distinção entre os mundos dos vivos e dos mortos postos numa relação de reciprocidade. Esta reciprocidade, que define uma relação hierárquica entre o mundo invisível e o visível, se desdobra num sistema ao mesmo tempo topológico e classificatório no qual o lado direito tem a primazia sobre o esquerdo, o de cima sobre o de baixo, a terra se opõe à água, o campo à floresta, o cultivado ao selvagem, o masculino ao feminino. A concepção de duplo, ou de sombra, que compõe a noção de pessoa, tem origem na criação de um ser primordial, um duplo masculino e feminino, que são princípios ao mesmo tempo complementares e opostos que, uma vez separados pelo Criador, dão origem às concepções de força e fraqueza, destruição e criação, transformação e manutenção, cultura e natureza (Fu-Kiau, 1969).

A concepção bantu de força vital (Tempels, 1948) diz respeito a um tipo de energia ou substância cósmica emanada pelo Criador e que está em constante movimento. Este força rege e harmoniza todos os seres num movimento em espiral que sugere a aquisição progressiva de força (poder) ao longo de uma trajetória vital, mas num contexto hierárquico e piramidal. É esta hierarquia que posiciona deus ou o pré-existente (por vezes chamado de Mpungu Nzambi) no ápice desta ordem e dispõe espíritos e homens, antepassados e vivos, velhos e jovens[89], homens e mulheres numa ordem na qual espíritos, antepassados, humanos (vivos), animais, vegetais e minerais estão em relação de maior a menor força vital num sistema global, complementar e harmônico, no qual os vivos têm a função permanente de zelar, através de suas ações no mundo e um trabalho constante de atenção para com o mundo invisível – deus, espíritos e antepassados – para que este permita a continuidade da vida sobre o mundo visível (a terra).

Este mundo complementar, dinâmico e hierarquizado, todavia, é repleto de tensões. A tensão se reflete de modo mais cabal num sistema político e de parentesco no qual a matrilinhagem convive com o modo de residência patrilocal, onde o modo de transmissão e herança colidem com o poder sobre a terra, o território e as pessoas ali residentes. Esta tensão encontra uma resolução parcial na estrutura política fragmentada dos clãs, altamente suscetíveis a fissões, desmembramentos e, por conseguinte, migrações, que são ordenadas, como vimos, através da figura do pai.

Contemporaneamente, muitas destas contradições foram enfraquecidas: o colonialismo ocasionou a perda do poder efetivo dos chefes no controle de determinados grupos, pessoas (com o fim da escravidão) e territórios. Possibilitou a ascensão dos setores mais frágeis da sociedade – jovens e mulheres – através de instituições e

[89] A oposição entre senhores e escravos, melhor, livres e escravos, é um desdobramento da oposição velhos e jovens, pela relação de dependência que rege a subordinação dos segundos para com os primeiros e que não é uma relação propriamente de posse.

influências ocidentais, como a igreja e escola. Mais recentemente, as mulheres ganharam ainda mais liberdade e autonomia, com as ideologias liberais e de cidadania e a entrada no mercado de trabalho (fora do setor doméstico e do pequeno comércio). A participação feminina foi aumentada com a crise social e a informalização da economia, que empurraram as mulheres, junto com os jovens, para o comércio e para condições de trabalho dificilmente aceitáveis para a maioria dos homens.

Não consegui dados sobre como se reporia, dentro da comunidade bakongo em Luanda, as antigas relações de clientela, entre senhor e escravo, tão aludidas na literatura e que definem relações fundamentais de dependência numa sociedade fortemente hierarquizada, cumprindo um papel distensor das contradições do sistema matrilinear[90]. Procurei referências sobre como se colocaria hoje a figura do descendente de escravo, no sentido daquele que não possui Kanda – se eles seriam claramente identificados dentro do grupo, se subsistiria uma relação de clientela e dependência, se haveria disputas em torno da comprovação de sua origem, etc. Apesar de me dizerem, de um modo geral, que todo o mukongo pertence a uma Kanda, percebi que não era confortável perguntar a qualquer pessoa sobre qual o nome da sua Kanda. Pessoas próximas me explicaram que isso podia constranger pessoas que possuíssem ascendência escrava.

A escravidão tradicional desapareceu durante o domínio colonial, mas não a hierarquização entre pessoas que são capazes de declarar sua *mvila* – e afirmar o conhecimento da sua Kanda – e as que não são. Esse é um assunto cercado de silêncio e difícil de abordar. Desde o tempo colonial, a conversão e adesão, seja às igrejas, seja aos movimentos político-religiosos, foi o caminho para a ascensão de pessoas e grupos da parte de baixo da hierarquia social – notadamente jovens, mulheres e escravos (MacGaffey, 1983: cap. 4; Comaroff, 1986: 29). Me pareceu que a descolagem atual das pequenas igrejas pentecostais da estrutura de poder familiar mantém esta tendência. Esta discussão será retomada no terceiro e no quarto capítulo.

Do ponto de vista do escravo como elemento que aumenta o poder da Kanda pelo controle exercido sobre sua descendência, caso dos casamentos com mulheres escravas, penso que talvez o casamento com mulheres de fora do grupo Bakongo venha cumprindo este papel. Reiteradamente, quando perguntei sobre como são vistos os casamentos fora do grupo, me foi dito que, para além do casamento preferencial com mulheres da etnia Ovimbundu, cuja cultura seria mais próxima ou adaptável ao modo de viver dos Bakongo, o casamento fora do grupo dispensa o pagamento do *longo* (o dote pago pela família do noivo à família da noiva) ou este dote – no caso dos Ovimbundu –

---

[90] O escravo era pertencente à Kanda da pessoa que o detinha. Sua descendência assim pertence à Kanda. Essa apropriação da descendência do escravo aumentava o poder do chefe de família pois o aumento de membros na Kanda sem a contrapartida de ceder mulheres em troca minora a fragmentação inerente a esta estrutura.

teria um valor bem mais baixo. Na prática, a incorporação das mulheres não bakongo dentro do grupo, através do casamento, acaba por colocar os filhos desta união sobre a tutela da família paterna, reproduzindo o modelo antigo de casamento com escravas. Este aspecto mereceria maiores aprofundamentos que, infelizmente, não sou capaz de fazer aqui por falta de mais dados.

Quanto à reposição de relações hierárquicas de modo mais amplo dentro do grupo, elas passam hoje, evidentemente, pelo maior poder econômico de certos indivíduos dentro das famílias que não são, necessariamente, aqueles que estão na posição estrutural de chefes mas que, eventualmente, têm seu prestígio aumentado, tornando-se lideranças em potencial. Já as lideranças religiosas ganharam, como se verá, um papel cada vez mais proeminente, mas que não se exerce enquanto tal dentro da linhagem, mas sim fora dela, criando um novo campo de poder. A capacidade de ter e manter uma grande descendência (de filhos ou filhos das irmãs) se mantém como elemento relativamente importante de concentração de poder e prestígio.

As relações de poder dentro do grupo, do ponto de vista da família (linhagem), se exercem com persistência entre gerações – pais e filhos, tio materno e sobrinho – e são percebidas com maior acuidade nas situações de casamento.

Em todo o caso, os processos de mudança, embora atropelados e acelerados, não apagam estruturas anteriores de poder, que passam fundamentalmente pela permanência das organizações em torno do parentesco e da família, que se conserva como a estrutura mais importante de reprodução social. Nesse sentido, assistimos, em certas cerimônias, a primazia destes poderes tradicionais, revelados pelo *nkazi* e pelos chefes de clã, que exercem sua autoridade reforçando, ainda que de uma nova forma, as linhas de poder que passam por dentro do grupo. A resolução de problemas familiares, como o extenso processo de casamento, é uma destas cerimônias. A outra, o óbito, será tratado no quarto capítulo.

O Kamalongo

O *Kamalongo* é a cerimônia do casamento tradicional kongo. O *longo* é o conjunto de bens que a família do noivo deve dar à família da noiva. Equivale ao “alambamento”, na área kimbundu, e é consagrado pela literatura antropológica como o “lobolo” expressão mais utilizada na parte sul-oriental da África, onde foi pela primeira vez estudado (Junod, 1996: 114-5) e considerado como o sistema inverso do ocidental, que consiste no “dote”, no qual a noiva deve trazer certos bens para o casamento.

Segundo me afirmaram os jovens com quem conversei no Palanca, as famílias não costumam levar muito em consideração as situações de namoro. Como me contou uma jovem, a família nem “olha a cara” do namorado, até que a família do pretendente

apresente uma carta para a família da noiva, onde se explicita o compromisso e pede-se a moça em casamento. Antes disto acontecer, parece evidente que a família já terá se mobilizado para, se ainda não conhece o namorado em questão e sua família, saber quem ele é e, principalmente, de que Kanda é o pretendente, se o namoro estiver se tornando "sério"[91]. A carta do pedido, segundo informações, pode vir acompanhada de uma certa quantidade em dinheiro e/ou um presente, como uma garrafa de whisky. A resposta da família da noiva, no caso de ser positiva, já inclui uma lista com os bens a serem entregues.

Esta lista inclui necessariamente[92]: dois panos, um para a mãe da noiva e outro para a tia (trata-se da tia paterna); um terno completo (calça, camisa, colete, gravata, paletó, sapato) para o pai da noiva, alguns engradados de refrigerante e/ou cerveja (que variam de 7 a 14 engradados), dois lenços de cabeça para cada uma das avós, um "petromax" (tipo de lamparina), um sobretudo (chamado "casacão") para o tio materno (por vezes ouvi também avô materno). Outros presentes são também uma garrafa de maruvo (vinho de palma), vinho comum, um galo, uma galinha, um copo de noz de cola e mais garrafas de whisky. Há também um valor em dinheiro que é acordado durante a cerimônia.

Se o noivo não dá o longo, ele não tem direito (poder sobre) aos filhos deste casamento, que ficam sob o poder da família da mãe. Do mesmo modo, quando este homem for pedir *longo* para sua própria filha, os bens passarão automaticamente para a família da esposa que não recebeu o *longo*.

A cerimônia do *Kamalongo* é bastante ritualizada. Trata-se do primeiro encontro formal das duas famílias, onde serão entregues os presentes, e quando os noivos são também apresentados às duas famílias. Esta cerimônia é precedida de outros encontros, de emissários da família do noivo com representantes – materno e paterno – da família da noiva e com reuniões entre as famílias para os ajustes necessários para a organização do evento. Embora pareça que todos os acordos já estão mais ou menos predefinidos, é no *Kamalongo* que as famílias negociam – ritualmente – os bens a serem entregues, se está tudo em conformidade com o que foi acertado previamente e onde são negociados alguns aspectos do acordo, ainda mais se a família do noivo não conseguiu juntar todos os bens, o que é muito comum. Nesta ocasião pode haver rompimento pelo não cumprimento do acordo por uma das partes, embora isso raramente aconteça.

A cerimônia do *Kamalongo* é uma das mais importantes cerimônias da sociedade Bakongo, onde não está em jogo apenas a formação de uma nova família, mas o estabelecimento de uma aliança pública entre duas famílias, acarretando a troca de bens que simbolizam o reconhecimento, pela família do noivo, do trabalho dispensado pela

---

[91] Situação impensável no meio rural, onde as famílias todas se conhecem.

[92] Esta lista me foi repetida e confirmada por diversas pessoas, com muito pouca variação.

família que gestou e criou a principal força produtiva e reprodutiva da sociedade, a mulher, que passa então a residir com a família do marido, e a produzir dentro desta nova família – filhos e trabalho. Os bens passados para a família da noiva também indicam que o noivo adquirirá alguns direitos importantes sobre seus futuros filhos ainda que estes continuem a "pertencer" à família materna.

No primeiro *Kamalongo* a que assisti (de um primo materno da minha amiga e informante) o noivo e a noiva já viviam juntos, tendo um filho de cerca de um ano. Neste caso, tratava-se de regularizar a união que estaria sendo vivida indevidamente. Se diz, quando o homem não cumpre sua obrigação de pedir a noiva corretamente e a engravida, que ele "pulou a janela", ou seja, não entrou pela porta da frente – não fez o pedido à família. Neste caso, ele deve pagar uma multa (que nas cidades é mesmo em dinheiro, mas na área rural poderia ser um bode ou cabrito ou porco). Por outro lado, parece haver pouco risco da família da noiva não aceitar o pedido, já que há fato consumado.

A cerimônia em questão foi feita na casa do tio materno da mãe desta informante, no bairro do Palanca. A casa tinha um grande quintal no qual estavam arrumados bancos e cadeiras postos frente a frente, formando um corredor que ia do portão do quintal até os fundos, onde havia um sofá arrumado sobre tapetes e arranjos de flores em volta. A família do noivo, a família anfitriã, era bem mais numerosa que a família da noiva, que chegou com um protocolar atraso de 50 min. à reunião. Sentaram-se uma família de cada lado no quintal, a família anfitriã do lado da casa, de onde saía comida, bebida, mais bancos e mais gente.

A reunião iniciou-se com a solenidade do *Yala Nkuwu* quando, após todos serem acomodados, são feitos os cumprimentos de boas-vindas por parte da parte da família receptora. Falou um membro da família, que supunha ser o chefe da família, mas pode ter sido um representante, o advogado tradicional (*mpovi* ou *kimpovi*), uma pessoa com o dom da fala, que pode ser de dentro da família ou de fora, chamado para negociar conflitos e situações como matrimônios, como para falar em público e defender os interesses da família contratante.

Estavam presentes vários "mais-velhos" que no entanto pouco se manifestavam, embora estivessem sempre muito atentos e posicionados bem a frente das respectivas famílias. Havia uma divisão nítida entre as pessoas mais velhas, ou parentes mais próximos de cada nubente, e/ou mais importantes em cada família (por exemplo pessoas com sinais de serem mais ricas) e outros parentes, amigos e vizinhos que ficavam de pé ou mais afastados.

Nesta reunião dizia-se com muita ênfase ser aquela a primeira vez que as famílias se conheciam e se reuniam[93]. Todas as falas e intervenções eram feitas em kikongo e eu acompanhava a reunião com a tradução de um outro primo da minha informante. Esta, que tinha cerca de 20 anos, por sua vez, compreendia o que se dizia ali quase tanto quanto eu.

Não era possível ali identificar os pais dos noivos – que não costumam falar na cerimônia – e nem os noivos estavam ali presentes, posto que só chegariam quando tudo estivesse acertado e todos os bens distribuídos, sendo de supor que eles estivessem em casas nas proximidades.

Após o *Yala Nkuwu* da família anfitriã[94], teve a palavra a família da noiva, que tornou a cumprimentar a todos e reafirmou que esta era a primeira vez que se entrava naquela casa, e que não se pode entrar de mãos abanando e, por isso, trouxe duas grades de bebida que foram postas no centro do quintal, entre as duas famílias. As grades foram recolhidas, depois houve os agradecimentos e a família do noivo perguntou se a família da noiva tinha mais algo a dizer, a pedir ou a considerar desde a entrega da carta do pedido.

A família da noiva respondeu que iria primeiro se reunir para saber se haveria alguma coisa a mais para acrescentar e saiu do quintal da casa para a rua.

A estrutura do diálogo, portanto, seguiu assim, a cada pergunta que uma parte fazia, a outra parte se reunia fora do quintal para discutir entre si o que fazer e responder. Quando cada família saía da casa a fim de discutir uma questão posta pela outra parte, não saíam todos, mas apenas uma parte dos membros. Das mulheres, geralmente só saíam as mais velhas.

A cada intervenção do porta-voz ou chefe da família faz-se o *nkofi*, uma pequena salva de palmas com as mãos abauladas, que fazem um som baixo, surdo e ritmado, antes como pedido de licença ou finalizando a fala, dando lugar ao interlocutor.

Há toda uma participação da audiência durante a reunião e as falas dos advogados tradicionais. As pessoas presentes da família que estão diretamente implicadas – as pessoas que estão sentadas nos lugares indicados para as famílias, e não as outras que estão espalhadas ou em pé – participam diretamente do diálogo com interjeições, reiterações, respostas em uníssono, além do *nkofi*.

As discussões que faziam cada família sair e voltar e responder, diziam respeito aos bens trazidos pela família do noivo, se estaria faltando alguma coisa, sobre o valor da

[93] Neste caso indica um conhecimento mútuo formal enquanto famílias que vão estabelecer aliança e não enquanto indivíduos.

[94] Se não fosse a particularidade do casal já viver junto e com filho, provavelmente a cerimônia teria sido feita no quintal da família da noiva, pois entende-se que a família do noivo vai buscar sua noiva. Neste caso, a família do noivo vai reparar um erro, e aí ela é a família anfitriã, arcando com as despesas da festa.

multa paga pelo noivo por conta de não ter feito o *Kamalongo* antes de ir viver com a noiva. Num determinado momento, o "porta-voz" da família da noiva então falou sobre a noiva, sua história, a história da família, o fato dela não ter sabido que a noiva tinha engravidado, discorrendo sobre questões como a respeitabilidade da família. A família do noivo respondeu sobre a falta cometida, afirmando que eles também não sabiam ou não concordavam com o acontecido (sobre o casal já viver maritalmente sem a cerimônia) e que, afinal de contas, a falta não tinha sido um crime, haveria reparação do erro, o pagamento da multa, bem como o comprometimento da família com a própria organização da cerimônia, pois eles estavam ali para resolver a situação e para que ficasse tudo em harmonia.

Nesta altura, depois de mais um entra-e-sai, a família do noivo começou a depositar no meio do quintal os bens arrolados na lista, já citados antes.

Depois de todos os bens postos no quintal, a família do noivo perguntou se a outra família estava satisfeita com os presentes dados, ao que esta família saiu novamente e depois voltou, reclamando que algo não havia sido pago.

Aí começou o primeiro conflito da cerimônia, afinal não tinha sido pago uma quantia devida à tia da noiva. Ao que a família do noivo respondeu que pagaria depois. Só que a família da noiva não aceitou e disse querer o dinheiro e tudo o que tinha sido combinado para aquela cerimônia. A família do noivo saiu de novo para conversar e na volta parece que pagaram uma parte do dinheiro, que foi aceito pela outra parte.

Quando este pequeno conflito se resolveu houve a distribuição de certos bens pelas famílias. Uma parte dos refrigerantes foi servida, ou melhor, uma grade e meia foi servida apenas para os jovens, simbolizando a sua parte – já que os jovens não têm direito a qualquer bem no *Kamalongo*. A distribuição de bebidas entre os jovens pretende ser uma compensação, indicando a eles que há um casal formado e que eles não lhes devem importunar (ou seja, paquerar ou assediar um ou outro nubente). A noz de cola[95] e o maruvo (vinho de palma[96]) foram distribuídos entre as duas famílias. O resto dos bens foi levado pela família da noiva.

---

[95] A noz de cola é um fruto existente em toda a África litorânea e comercializado para o interior do continente. Com efeito estimulante, é principalmente um símbolo de amizade, de partilha de significados, de hospitalidade, de aliança, sendo utilizado tanto em reuniões formais como em conversas amistosas. Em alguns casos é utilizada também com fins religiosos como oferta aos antepassados. É utilizada desta forma em toda a África ocidental. No Brasil a noz de cola é conhecida como obi, e é utilizada nos rituais do candomblé.

[96] Extraído do caule da palmeira e fermentado, o vinho de palma é bebida fartamente consumida em toda a África Atlântica, especialmente em rituais, festas e comemorações. Cercado de simbologias entre os Bakongo, pela sua cor leitosa, que remete tanto à ancestralidade quanto à potência masculina, associado ao sêmen, é complementar e oposto ao óleo de palma, extraído do fruto da mesma palmeira, de cor vermelha, que é associado ao fluxo vital e feminino. A palmeira assim, sintetiza a complementaridade entre os sexos apontando para o masculino vinho de palma, "lubrificante essencial para ocasiões sociais" e o feminino óleo de palma, principal óleo com o qual se cozinha, a atividade doméstica elementar (MacGaffey, 1986: 130).

Esta era a altura em que o noivo deveria chegar e ser recebido pela família da noiva. O problema que aconteceu – e aí está o segundo e mais grave conflito desta cerimônia – é que quando o noivo chegou, a tia da noiva – justamente aquela que recebeu o dinheiro reclamado e que é a responsável por receber o noivo – não tinha o perfume que normalmente se borrifa no noivo. Houve uma tremenda confusão na porta, as pessoas de dentro não entenderam bem o que se passava, mas o noivo pareceu se chatear com esta falha da tia da noiva (da família dela como um todo) e, parece, simulou ir embora. Assim, a família da noiva teve que "se virar" para conseguir o perfume necessário, para depois chamar o noivo. Tempos depois (mais de meia hora) ele finalmente chegou, sendo homenageado pela família da noiva. Entrou com a referida tia, que lhe limpava o rosto com um lenço, limpava-lhe os sapatos, ajeitava seu paletó, sua gravata, beijava o seu rosto, o acompanhando por todo o quintal em festa. Eles sentaram-se no sofá destinado aos noivos. A família da noiva dançava em torno do noivo, fizeram muita festa.

Depois é que chegou a noiva, com seu cortejo: quatro dançarinas, duas damas de honra, um casal de padrinhos. Aí começa mais outra confusão, porque a música que ia tocar na entrada da noiva não entra, ela fica ali esperando com as outras moças que a música tenha início, daí a música entrou errado, as dançarinas reclamaram, a noiva quase chorou. Ficamos assim mais de 10 minutos, quando finalmente tocou a música no ponto certo e entrou a noiva antecipada por uma coreografia das meninas acompanhantes, tudo evidentemente música congolesa/ zairense. Aliás, em cada intervalo no qual as famílias saíam para conversar, tocava música zairense. Ao longo da cerimônia mais gente chegava, sobretudo o pessoal mais jovem que não participou da parte mais cerimonial das negociações e que provavelmente estava acompanhando os noivos na sua preparação.

A noiva entrou, dançando, pelo quintal. Dançam mais as dançarinas que propriamente a noiva, mas ela deu uma volta pelo quintal, se apresentando à família do noivo, dança mais um pouco (ela estava nervosa) e os noivos finalmente sentam-se no sofá, entre o tio materno do noivo e a tia paterna da noiva, e a cerimônia acaba.

A partir daí começou a ser servida a comida e a bebida para todos, o som da música foi aumentado e a festa propriamente dita começou.

***

As cerimônias de "casamento tradicional" normalmente são feitas aos sábados, mas há muitos casais que fazem em seguida o casamento na igreja. Aí, normalmente, o Kamalongo costuma ser realizado às sextas-feiras e o da igreja aos sábados.

No casamento da igreja a família pouco aparece. Quem assume o papel de proa na cerimônia são os padrinhos de casamento, em geral um casal com relativamente

maiores posses e mais idade. Eles são verdadeiramente os mestres de cerimônia e assumem depois um lugar muito importante na vida do casal, prestando ajuda e apoio nos momentos mais difíceis. Este casal desempenha um papel importante, sobretudo nas crises conjugais, mediando os conflitos e evitando que certos problemas enfrentados pelo casal sejam imediatamente levados a discussões em reuniões de família.

No caso de divórcio, a família da esposa pode ser obrigada a devolver parte dos bens, dependendo se o casal tem filhos, do tempo de casamento, e da negociação que é feita entre as famílias.

Performance e regras de polidez

MacGaffey, na sua análise sobre os Bakongo de Mbanza Manteke no Congo/Zaire, insiste na importância das "*boas maneiras*", as regras e procedimentos de polidez. Diz ele que "a insistência na extrema formalidade ajuda a reduzir a tensão" (1970a: 103). A tensão aqui implica não apenas a situação concreta da cerimônia e da negociação de interesses imediatos, mas a tensão social existente entre os Bakongo decorrente de sua própria estrutura hierárquica, sujeita a constantes instabilidade e fissuras. A ritualização permite que a previsibilidade das ações arrefeça os momentos embaraçosos obrigando ao desfecho consensual quase sempre alcançado dentro das reuniões.

A necessidade fundamental da resolução consensual dos conflitos remete, como já referimos, ao fato de que uma sociedade dedicada às atividades de comércio deve evitar a guerra a todo o custo. A importância da resolução consensual, previsível e ritualizada, no entanto, não elide os conflitos, mas os desloca para outras esferas, preservando o espaço fundamental da afirmação da estrutura familiar e de suas hierarquias básicas. Deixar a tensão em suspenso significa também mantê-la sempre presente. A observância das regras e o controle de cada família envolvida no cumprimento dos procedimentos por parte da outra é sinal de que o acordo estará sempre prestes a ser rompido e a desigualdade poderá se instaurar entre as duas partes. Cabe ao ritual bem conduzido restaurar e manter o equilíbrio entre as duas famílias para um bom desfecho.

No caso do conflito envolvendo o jovem noivo e a tia da noiva, parece que a negligência desta (e de sua família) restaurou a reciprocidade quanto ao desrespeito do jovem em viver com a moça sem o pagamento dos bens. Ainda que o valor da multa pedido tenha sido aparentemente alto, a ponto da família do noivo ter tido que negociar o pagamento, parecia tratar-se de, momentaneamente, desprestigiar o noivo com o "esquecimento" do perfume. O noivo irritou-se eloqüentemente com a falha da tia que, de forma igualmente exagerada, lhe cobriu de mimos e atenção. Neste momento o

conflito parece ter sido resolvido. A negligência da tia dessa forma restaurou o equilíbrio entre as duas famílias que se harmonizaram através das faltas cometidas de parte a parte.

A garantia de equilíbrio é simbolicamente afirmada com o *nkofi*, as palmas rituais entre cada uma das falas. Mais do que pedir licença para discursar ou encerrar o dito, o *nkofi* indica também um acordo básico, o consenso coletivo que permite o desenrolar da própria reunião, reconhecendo cada uma das partes como semelhantes. A distribuição de noz de cola impede o retrocesso do acordo, independentemente do que venha a ocorrer depois.

O advogado, ou *mpovi*, é peça-chave nas cerimônias e reuniões familiares kongo. Neste processo formalizado ninguém fala por si, a não ser o chefe de família, o *nkazi*, que fala por todos e é o dono da reunião. Muitas vezes este *nkazi* pode não ser um grande conhecedor da tradição e, principalmente, não ter o dom da fala, fazendo então com que o *mpovi* fale por ele, por sua família e seus interesses.

Todo o debate que se estabelece entre as partes conflitantes ou as famílias é um duelo, no qual as armas são a *tradição* bakongo, expressa em termos dos provérbios e fórmulas que formam o corpus desta tradição. A argumentação é feita através dos provérbios, que condensam todo o conhecimento, a moral e os ensinamentos, formando uma jurisprudência que indica como problemas de mesmo tipo foram resolvidas em situações semelhantes, inscritas na tradição familiar e na memória do grupo como um todo. É este corpus de conhecimento – formado pela jurisprudência para a resolução de conflitos, a narração da genealogia (*mvila*), a moral – atualizado e reiterado nas reuniões familiares, que compõe a *tradição* propriamente dita, como entendida pelos Bakongo.

Processos conhecidos, casos famosos, oradores afamados se inscrevem na lembrança dos mais velhos e são recontados e recordados, de forma a convencer a audiência e as partes interessadas sobre o melhor caminho para se resolver uma determinada situação. Os ditos e provérbios, portanto, estruturam a argumentação e não tem apenas a função de reiterar ou justificar determinada argumentação.

Assim, a oratória[97] é fundamental nas reuniões bakongo e o sucesso de uma reunião depende diretamente do brilhantismo, da capacidade de convencimento e da maneira como o orador consegue articular, em sua argumentação, provérbios (que podem incluir também passagens bíblicas), imagens, anedotas, fórmulas e pequenas estórias que envolvem a audiência na medida em que fala aos seus corações e mentes. Nas muitas cerimônias que assisti, me escapou quase que completamente o que estava sendo dito, pois era difícil aos meus informantes não apenas traduzirem tudo o que estava sendo dito na hora, mas o sentido profundo das analogias e das imagens aludidas. Mesmo assim, era muito visível quando um orador mais carismático ou profundo

[97] Sobre oratória entre os Bakongo ver Ndoma, 1983, além de MacGaffey, 1970a: 103 e ss.

conhecedor da tradição conseguia absorver a audiência e fazer com que seus argumentos tivessem força irrefutável[98]. A maior quantidade de pessoas mais velhas na audiência dava evidente garantia da qualidade de seus argumentos e de sua oratória, prestigiando e reforçando sua fama e competência.

A partir não só do ritual, mas confrontando-o com a observação de outros *kamalongos* e acompanhando todo o processo desde o encaminhamento da carta, além de conversas sobre o assunto, fica evidente a importância que a família assume em situações-chave da vida social e familiar como o pedido da noiva. Mesmo arcando com a maior parte das despesas dos bens cedidos à família da noiva, o noivo ficou bastante devedor aos mais velhos de sua família por alguns gastos despendidos. Na verdade, o noivo que pretende casar deve ter condições de adquirir a maior parte dos bens, que já são quase todos conhecidos de antemão, antes de pedir aos seus parentes apoio para o casamento. Os parentes, segundo vários relatos, não contribuem tanto. Por outro lado, é impossível casar sem o apoio destes parentes, tanto da parte paterna como materna, que empenham seu prestígio e autoridade. Nada se faz sem os parentes mais velhos, pois o noivo dificilmente tem o conhecimento da genealogia e muito menos autoridade para tratar do *mambu* (assunto, caso, problema), que permanece assim sob o controle restrito dos mais velhos.

O kikongo, língua materna bakongo, praticamente restrita ao uso dos mais velhos, ganha destaque nas situações tradicionais (Pereira, 1999: 119), em contraposição com as línguas mais faladas no cotidiano, o português e o lingala. É exatamente o que acontece nesta cerimônia, sendo o kikongo a única língua utilizada durante as negociações, com ênfase no uso de provérbios e ditos durante a argumentação dos dois lados. É de assinalar que a maioria dos jovens sequer fala o kikongo, sendo que apenas uma parte o compreende. É marcante também a presença do lingala, através da música zairense que toca nos intervalos do *Kamalongo* (quando as famílias iam para fora do quintal debater), numa nítida marcação entre o kikongo dos debates (mais velhos) e o lingala da música zairense (jovens) dentro da mesma cerimônia.

Na cerimônia verificamos também a convivência de pelo menos três tipos de bens trocados pelas famílias: bens simbólicos e de prestígio, como panos, noz de cola, vinho de palma, animais; bens já há muito incorporados nas listas de *longo*, que poderíamos classificar como bens de uso tais como terno, sapato, casaco, lamparina, vinho comum; e bens de consumo, entre os quais whisky, cerveja, refrigerante e dinheiro, quando substitui certos bens como porco, galinha, cabra, trocados originalmente no meio rural.

---

[98] Nestes momentos em que o orador percebe que está ganhando o debate ele chega a dançar durante sua fala.

Estas três categorias de bens estão referidas a sistemas econômicos diferentes: a primeira, a uma economia de troca, a segunda e a terceira, a uma economia capitalista, em níveis diferentes. Estas várias categorias de bens indicam a coexistência de duas lógicas e sistemas econômicos, apesar dos conflitos decorrentes desta coexistência.

Conflito aqui reside no lugar superdimensionado que o dinheiro parece assumir no ritual, sendo sempre alvo de críticas e disputas. É comum dizer-se que casamento virou negócio, que há muito exagero nos pedidos de dinheiro à família do noivo. A ênfase excessiva da dimensão financeira no pedido da noiva e as situações de regateio são fonte constante de tensão, de comentários e de descrédito de algumas pessoas perante o próprio ritual.

A questão em torno do dinheiro no *Kamalongo* reflete tensões que se encontram também fora do ritual, na vida cotidiana. A expectativa e pressão dos familiares para a obtenção de ajuda e proteção sobre os parentes mais estabelecidos são uma reclamação freqüente. A sobrecarga de alguns parentes que devem sempre ajudar outros parentes – não somente seus, mas também os do cônjuge – muitas vezes se torna insuportável, sobretudo se atentarmos para a situação de crise econômica cada vez mais acentuada em Angola, que faz chegar cada vez mais parentes do interior do país e desempregando cada vez mais gente dentro das cidades.

A permanência de um ritual tradicional como o *Kamalongo* pode implicar numa alteração de significado. Ou seja, o lugar que o pedido da noiva tinha na construção e afirmação de alianças entre clãs e no reforço de laços de reciprocidade e dependência entre mais novos e mais velhos, pode agora ter mudado, enfatizando certos traços e funções em detrimentos de outros. Como, por exemplo, a confirmação do kikongo como língua étnica, para dentro do grupo, a reafirmação dos próprios laços étnicos ou clânicos, mais do que de alianças entre famílias, a possibilidade de ostentação de alguns membros da família e uma oportunidade para que os mais velhos exerçam seu poder sobre os mais jovens.

CAPÍTULO 3:

Religião e Poder entre os Bakongo

CAPÍTULO 3:
Religião e Poder entre os Bakongo

Introdução: O "problema" da proliferação das igrejas

Uma matéria no semanário Angolense, um dos jornais privados e chamados independentes que circulam na capital, do dia 10 de julho de 2001, fazia referência ao quadro religioso atual em Angola, caracterizado por um excesso de igrejas, a maior parte delas não reconhecida pelo Estado angolano. Segundo o jornal, a proliferação de igrejas devia-se, sobretudo, à continuação da guerra e à crise econômica dela decorrente. Subliminarmente, a ambição dos pastores e a credulidade dos fiéis eram também apontadas na explicação do fenômeno, que teria chegado a níveis nunca antes vistos, o que exigia, por parte do governo, uma maior atenção e um esforço pela regulamentação das atividades religiosas.

Esta matéria servia como pano de fundo para noticiar um fórum de igrejas que o INAR – Instituto Nacional para Assuntos Religiosos –, órgão de acompanhamento e investigação ligado ao Ministério de Educação e Cultura (hoje apenas Ministério da Cultura), iria organizar no mês seguinte, para debater questões como o lugar das igrejas na sociedade angolana, seu papel na reconciliação nacional e, também, o porquê da proliferação das igrejas em Angola.

Na semana seguinte, outra matéria, no mesmo semanário, alarmava-se com a existência de uma "Igreja dos Negros", que realizava seus cultos no bairro Hoji-a-Henda, na periferia de Luanda e, como o nome indicava, provavelmente não admitiria brancos ou mestiços em seu seio. O jornal clamava por uma intervenção do Estado frente ao que seria um desrespeito à Constituição, pelo caráter racista da agremiação religiosa.

Estas duas matérias ilustram um pouco como a dinâmica religiosa angolana tem ocupado espaço nos meios de comunicação. A "proliferação" das igrejas, apontada como um "problema" grave, deveria merecer a atenção do governo no sentido de coibir certos abusos, numa situação em que a liberdade religiosa transformara-se em "libertinagem", nas palavras de um funcionário do INAR.

A postura supostamente tolerante do Estado angolano, após a abertura democrática, teria ocasionado uma multiplicação desenfreada de igrejas e denominações que fugiam ao controle do governo, havendo abusos, tais como práticas de cura através de jejuns prolongados, de medicamentos ou intervenções cirúrgicas suspeitas, fora dos cânones médico e sanitário, que já ocasionara algumas mortes. Além disto, as igrejas eram responsabilizadas por exercerem uma interferência indevida na vida familiar, por

promoverem rituais “esdrúxulos” e retiros prolongados de seus fiéis e exacerbarem o fanatismo e a desobediência civil. Além destas acusações, havia também os relatos de roubos e extorsões praticados por supostos líderes religiosos contra fiéis, enganados com falsas promessas de cura e prosperidade.

Até os primeiros anos após a independência, Angola estava acostumada a umas poucas denominações religiosas, a maior parte protestantes históricas implantadas no país há décadas durante o regime colonial, que rivalizavam com a hegemonia católica. A partir da década de 1990, um crescimento contínuo de denominações religiosas parece ter tomado conta do cenário religioso, sobretudo pela entrada de diversas igrejas pentecostais, neo-pentecostais e igrejas proféticas. As diversas cisões entre as igrejas protestantes já existentes também contribuíram para o aumento das denominações.

O Estado, modificando sua política adotada de quando era gerido pelo partido único, paulatinamente foi reconhecendo diversas igrejas, chegando, em 2001, a 85 igrejas reconhecidas, de acordo com o INAR. Porém, é o próprio órgão do governo que admite que o número de igrejas pode ser até cinco vezes maior.

O Fórum das Igrejas.

O 1º Fórum Nacional sobre "A Dimensão Cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola", organizado pelo INAR, foi realizado entre os dias 14 e 16 de novembro de 2001, no imponente salão da Assembléia Nacional. Neste fórum participaram delegados das diversas igrejas, reconhecidas ou não pelo Estado, a fim de discutir seu papel na reconciliação da sociedade angolana, as relações da Igreja com o Estado, com a sociedade e entre si. Neste caso, estava na pauta o "problema" das dissidências e dos conflitos entre as igrejas. Estavam presentes também representantes do governo, dos ministérios da Justiça, Educação e Cultura, universitários, jornalistas e pesquisadores, como eu, convidados do Instituto.

A predominância de homens entre as lideranças religiosas participantes era notável, embora não surpreendente. Notável também era perceber, através dos nomes, sotaque e auto-identificação, que a imensa maioria das lideranças ali presentes era de origem bakongo. Os expositores (nove) se dividiam entre diversas igrejas, sendo que dois eram da igreja católica, um, da igreja batista (IEBA) e outros, representantes de igrejas menores ou de alianças entre pequenas igrejas evangélicas.

O encontro durou três dias, cada um dedicado a um tema: 1) "A religião no contexto da identidade cultural e histórica de um povo", com três exposições; 2) "A religião de Angola e a sua especificidade", com quatro exposições e 3) "A proliferação em Angola: causas e conseqüências", com duas exposições. Ao final de cada intervenção era aberto um espaço para debate.

O tema mais discutido tratava do papel das igrejas na reconciliação nacional, ao que se seguiu um intenso debate sobre a reconciliação entre as próprias igrejas, já que a intolerância entre estas, notadamente entre as igrejas protestantes e a católica, além dos conflitos internos às protestantes, dariam margem à perda de legitimidade das igrejas na condução da reconciliação da sociedade angolana.

A chamada "proliferação das igrejas" era vista, ao menos nos discursos das lideranças religiosas, como um fenômeno recente, com aspectos problemáticos. Era identificado como proliferação tanto a abertura de novas igrejas – caso das igrejas pentecostais, mas também as messiânicas ou proféticas, as chamadas Igrejas Independentes Africanas (desenvolveremos estas categorias mais à frente) –, quanto as cisões e desmembramentos de igrejas protestantes já estabelecidas.

Assim, ao longo do debate, podíamos acompanhar as explicações e justificações das próprias lideranças religiosas quanto ao fenômeno do grande número de igrejas. Evidentemente, para o argumento católico, a proliferação de igrejas caracteriza a desunião e o "divisionismo" da igreja protestante bem como a "alienação" que marca a ala pentecostal. Para as lideranças das igrejas protestantes, a "diversidade na unidade"

seria algo desejável, posto que reflete a natural pluralidade humana, estando inclusive prevista em diversas passagens na Bíblia que se referem à expansão da palavra de Deus no mundo.

Entre as lideranças protestantes há, contudo, uma nítida divisão entre aquelas das igrejas mais antigas e os chefes das igrejas mais recentes. Para as primeiras, a intolerância, a desobediência, o "tribalismo", a ambição e a falta de preparo teológico das jovens lideranças têm marcado a proliferação e a crise entre as igrejas protestantes em Angola. Além disto, a proliferação de igrejas teria também suas origens na própria diversidade de confissões vindas da Europa e da América, exercendo uma influência nem sempre positiva entre os africanos (N'Kosi, 2001: *passim*).

Do ponto de vista das lideranças das pequenas igrejas pentecostais, marcadas por um discurso mais radical, as "seitas" teriam caracterizado os primórdios do cristianismo. As seitas, estando presentes na história cristã são, portanto, legítimas. As lideranças das chamadas igrejas africanas, apoiadas num resgate de concepções, rituais e liturgias baseadas nas religiões africanas originárias, por sua vez, argumentavam sobre a inadequação das igrejas de origem ocidental à realidade local africana, defendendo a necessidade do exercício da cultura africana e do respeito aos antepassados como práticas erradamente esquecidas na incorporação equivocada e pouco seletiva de valores e culturas exógenas (Ndala, 2001).

O interesse deste Fórum foi perceber a reiteração de diversas posições que explicitaram os conflitos, sobretudo entre católicos e protestantes e entre os protestantes, que só convergiram nos discursos que excluíam e deslegitimavam as igrejas "africanas" e as religiões não-cristãs. Além disso, através dos debates, onde após cada exposição nunca havia menos de 15 interventores, se exibia uma amostra da diversidade de igrejas e diferentes denominações existentes em Angola, sobretudo em Luanda.

Os argumentos, tanto das exposições (acompanhadas de textos distribuídos pela platéia) como das intervenções, eram pontuados, quase que invariavelmente, por referências bíblicas. Assim, o debate, na maior parte das vezes, ficava contido dentro da própria verdade legitimada por uma passagem bíblica, ou pela autoridade que a veiculava. O debate, assim, se fechava à possibilidade de dissenso. Não era à toa que muitas vezes o Estado, ou o governo e seus órgãos, como o INAR, eram instados, por diversas lideranças, a solucionar as questões decorrentes dos conflitos entre as próprias igrejas, a regulamentá-las, ou mesmo apoiarem as igrejas menores. Este apelo encontrava-se em contradição com outra postura, muito presente, de que as igrejas merecem um lugar de destaque na resolução dos conflitos da sociedade angolana, visto que o poder emanado por Deus estaria acima do temporal. Esta argumentação era bastante mais freqüente entre lideranças religiosas de origem bakongo.

A exigência da presença do Estado na condução do campo religioso angolano e a demanda pela intervenção da igreja na vida política nacional (só de fato conseguida pela igreja católica) são outros exemplos da compreensão do poder temporal e religioso como algo profundamente relacionado, por parte das lideranças das igrejas.

Discurso religioso e argumentação tradicional

A argumentação religiosa – da maneira como foi empregada no Fórum por lideranças pentecostais e proféticas e que é veiculada durante as pregações nas igrejas – apresenta diferenças e semelhanças com relação à argumentação tradicional observada em cerimônias familiares. A primeira está fundada na idéia de uma verdade incontestável baseada na Palavra escrita – tida, numa perspectiva fundamentalista, como literal e imutável. A argumentação tradicional, fundada no conhecimento e na transmissão oral, visa o consenso. Evidentemente, as duas possuem forte ancoragem na autoridade, seja do texto bíblico, que remete à palavra divina ou revelada, seja daquela apoiada no conhecimento transmitido pelos antepassados, estes também sacralizados. A sacralidade da palavra, seja ela escrita ou legada oralmente, não impede que na prática a palavra seja polêmica e interpretada de diversas formas.

Os objetivos distintos das duas formas de argumentação – uma a doutrinação e outra, o consenso, para resolução de conflitos, defesa de interesses entre partes iguais e afirmação de direitos – sinaliza a diferença entre os dois discursos que encontram sua semelhança na busca de legitimação nos seus espaços políticos específicos.

Os dois discursos – o religioso e o “tradicional” –, no contexto em que são expostos, têm sido fundamentalmente discursos de afirmação política e identitária, para dentro do grupo, no caso dos Bakongo, assinalando fronteiras internas de identidade e geração, e para fora, definindo em boa medida fronteiras de etnicidade e identidade religiosa.

A expressão “tradicional” aqui refere-se, de forma genérica, àquela autoridade descrita no capítulo anterior, por vezes chamada de poder costumeiro[99], a autoridade baseada nas relações de parentesco, familiar e de linhagem, que se vale ideologicamente do controle baseado em costumes ditos originários, legados há várias gerações pelos

[99] Poder costumeiro foi termo cunhado pela antropologia, especialmente aquela de matriz colonial, para referir o sistema político e social baseado nas chefias familiares e territoriais. O termo posteriormente banalizou-se e costuma opor-se ao sistema jurídico e político escrito e institucionalizado dos estados coloniais e pós-coloniais. Na situação colonial, a construção do termo (e do poder) *costumeiro* implicou na essencialização das culturas africanas e no enrijecimento dos seus sistemas, decorrente de uma perspectiva funcionalista e de uma projeção feita pelo poder colonial das funções que as “chefias” deveriam exercer, de acordo com as próprias necessidades do sistema colonial em apoiar-se nestas chefias para exercer o domínio, em cada caso. A efetivação da colonização implicou na retirada do poder real das chefias, esvaziando o seu sentido para as sociedades colonizadas.

antepassados. O poder tradicional é, evidentemente, um poder ancorado numa visão de mundo muito mais abrangente e totalizante do que a esfera religiosa, esta, entendida do ponto de vista ocidental, como uma instituição, um domínio separado e especializado e que, nas formas institucionais ocidentais deve estar, idealmente, fora do espaço "propriamente" político.

Procuro observar as relações entre dois domínios não coincidentes, mas superpostos, o religioso e o "tradicional". No quarto capítulo estes estarão atuando num mesmo campo. Neste capítulo, trato especificamente da esfera religiosa, na sua face mais institucionalizada, a partir da secular presença da igreja cristã entre os Bakongo. As relações entre o sistema cosmológico kongo e o cristianismo, bem como as conseqüências, decorrentes desta relação, para o sistema político e social kongo, desde o século XV, dão mostras da necessidade de pensar as imbricações entre as esferas do poder "político" e do "religioso", bem como se constituem as concepções sobre o poder e o sagrado. Longe de ser uma questão atinente aos séculos passados e diluída no contexto dos modernos Estados nacionais, estas relações permanecem como uma questão atual. Isto se evidencia não só pelos debates assistidos, por exemplo, neste Fórum, mas pela constituição de uma identidade política que tem raízes numa concepção religiosa da história, que confere legitimidade ao agir político e na qual se ancora a autoridade de determinadas pessoas e grupos sobre outros.

O Cristianismo entre os Bakongo

Nossa atenção agora se volta para a história das igrejas e missões cristãs em Angola, desde a chegada dos portugueses na costa da África Central em 1482. A intenção é dar um breve panorama da presença do cristianismo em Angola, ressaltando sua antigüidade e sua vinculação com a nobreza Kongo.

Apesar dos períodos de descontinuidade, desde a implantação do cristianismo na área kongo, percebemos pontos importantes de correlação e padrões revelados em certos eventos desta história. Estes padrões estão relacionados com a reinterpretação do cristianismo pela cosmologia local e seus desdobramentos numa estrutura social em transformação. Os novos significados conferidos ao cristianismo, neste processo de mudança, aparecem com evidência nas crises e na emergência de movimentos de caráter religioso, chamados messiânicos.

A história da Igreja em Angola acompanhou os primeiros tempos da chegada dos portugueses na região central da África, justamente na região do Reino do Kongo. Os contatos entre os representantes da Coroa Portuguesa e a elite real Kongo acarretaram na conversão desta elite local ao catolicismo e na cristianização do reino.

Há uma relativamente extensa bibliografia contemporânea que procura explorar os múltiplos sentidos da cristianização do Reino do Kongo e da relação entre a sociedade Bakongo e a européia[100]. Esta bibliografia apóia-se sobre a extensa documentação produzida, na época, por religiosos, viajantes e outros representantes da Coroa portuguesa, durante os séculos que duraram as relações entre europeus e africanos na região Kongo, e na etnografia moderna de fins do século XIX e começo do século XX sobre os Bakongo (privilegiando a área sob dominação belga) já no período colonial[101].

Estas interpretações convergem para o fato até então quase inédito na África subsaariana de um extenso contato entre sociedades díspares – africana e européia –, cuja interpenetração e longevidade ensejou uma transformação profunda da sociedade local. A sociedade Kongo viveu um processo histórico de contato e transformações que somente séculos mais tarde seriam sentidas por outras sociedades africanas já em um contexto bastante diferente. Os aportes externos, tais como um novo sistema religioso, escrita, novos princípios de governação e administração e um novo direcionamento econômico – estímulo ao comércio e ao tráfico de escravos (Balandier, 1965:7) – geraram transformações que mereceram avaliações inclusive no sentido de perceber, nesta longa duração, significados diversos dados a estas transformações, bem como

---

[100] Aqui tomo como referência principalmente Balandier (1965), Randles (1968), Thornton (1983, 1998) Gonçalves (1984, 1985) e MacGaffey (1983, 1986). Para uma abordagem que ressalta as conseqüências da cristianização congolesa no Brasil, ver Vainfas e Mello e Souza (1998) Mello e Souza (2002) e Slenes (2002).

[101] Ver segundo capítulo, nota 80.

“mal-entendidos” ocasionados pelo encontro de sistemas culturais muito diferentes e projetos políticos distintos. Cabe aqui perceber as convergências (culturais, políticas) que garantiram o sucesso de determinadas incorporações, bem como os conflitos criados pela não aceitação de uma série de interferências e modelos externos que provocaram crises políticas e desestruturação social. Trata-se de compreender o significado do cristianismo como eixo da relação entre africanos e europeus no Reino do Kongo.

O Reino do Kongo, naquela altura, se caracterizava por uma sociedade ao mesmo tempo segmentada e hierarquizada, na qual a vida social era baseada no parentesco, comandada por uma camada de anciãos que organizava a produção, a distribuição, a ocupação das terras e os cultos domésticos.

A estrutura real, sediada na cidade de Mbanza Kongo (renomeada São Salvador após a conversão real ao catolicismo), por vezes era vista como algo superposto à estrutura fundamental, que era assentada na produção aldeã. O poder real baseava sua autoridade nos mitos de fundação do reino e da própria sociedade Kongo, estabelecendo uma divisão social entre aldeia e cidade (Thornton, 1983: 16), sobre esta última se organizando o poder político. Os mitos de fundação do reino remetiam a narrativas baseadas na concepção do direito de conquista, cuja ideologia legitimava o domínio de um grupo vindo de fora sobre os autóctones (Balandier, 1965: 17 e ss.; Thornton, 1983: 57). A aristocracia exercia seu poder, entre outras coisas, através da recolha de impostos nos domínios submetidos ao reino, efetuada através de elites locais.

Se a vida nas aldeias dependia da produção realizada através do trabalho familiar e doméstico, as cidades dependiam também do trabalho escravo (sistema escravista tradicional), além do rendimento dos tributos. A escravidão tradicional, ou de linhagem, era aquela prevalecente em África antes do escravismo mercantil, este praticado nas Américas através do tráfico atlântico. Apesar de muitas variações no que toca aos modos de obtenção de escravos e na integração destes no sistema social, pode-se afirmar uma diferença radical entre o escravismo, sistema econômico estabelecido nas Américas a partir do tráfico atlântico, e a escravidão praticada em África até então. No caso africano, a relação de dependência era obtida de várias formas: por compra, penhor (por dívidas), punição por crimes cometidos, empréstimo, herança ou espólio de guerra, todas estas formas presentes na sociedade Kongo. A existência do escravo formava duas classes de pessoas: livres e escravas, as últimas obtidas fora da linhagem e que perdiam automaticamente a ligação com o clã de origem, que é o que define essencialmente a sua situação, e não as relações de trabalho[102].

A escravidão aqui não se caracterizava como um sistema de produção, mas estabelecia relações de dependência, na qual os escravos eram submetidos a um regime

[102] Sobre as diferenças entre escravidão “de linhagem” e mercantil e sobre escravismo na África em geral ver Meillasoux (1994) e Reis (1987).

de trabalho em geral parecido com o da meada, tendo muitas vezes direito à terra, ao casamento e a uma parte da produção, embora também fossem submetidos aos trabalhos mais pesados. Não tinham direito a descendência, que pertencia à família do senhor. Com o crescimento do escravismo mercantil a situação transitou para o desenvolvimento de um sistema voltado para a produção de cativos, através de guerras e razias[103]. A divisão da sociedade entre livres – pertencentes ao clã – e escravos marcou fortemente a sociedade kongo até o período colonial, no século XX, mesmo com a proibição da escravidão.

O sistema de sucessão do rei não era hereditário e sim eletivo, entre determinados membros ligados aos diferentes ramos da família real. Assim, as alianças matrimoniais jogavam um papel importantíssimo que garantia a estabilidade política e a lealdade entre as diferentes elites centrais e provinciais.

A tensão decorrente deste sistema dividido em dois setores (Thornton, 1983: 38) – aldeia e cidade – não conferia ao Reino do Kongo as características dos reinos existentes na Europa do século XV. Mesmo assim, os portugueses projetaram na sociedade estruturada que encontraram na costa centro-ocidental africana uma imagem reduzida de si mesmos. Esta projeção da sociedade Kongo como um reino medieval à imagem e semelhança do Reino de Portugal teve como conseqüência o esforço pela cristianização do reino e pelo estabelecimento de relações caracterizadas pela vassalagem (o tipo de relação até então predominante na Europa da época), o que nem sempre foi compreendido pelo parceiro africano[104].

Por sua vez, as inovações trazidas pelos europeus foram percebidas pela elite real Kongo como um caminho para o fortalecimento e concentração do poder real. O meio para este intento estava dado pela “cristianização” do Reino, entendida aqui como a incorporação de símbolos sagrados de poder e de rituais mágicos vindos de uma sociedade percebida como mais poderosa, que conferiam autoridade e poder aos seus detentores.

Assim, o cristianismo, a princípio, foi incorporado como uma religião de Estado, visando o fortalecimento da elite real sobre as pequenas chefias espalhadas pela região. Pretendia a modernização do reino através das inovações técnicas, políticas, militares e *simbólicas* trazidas pelos portugueses e, especialmente, a concentração de poder com a adoção dos novos rituais e símbolos religiosos. O sistema religioso kongo, portanto, não

[103] A radicalização do princípio de “estraneidade” (Meillassoux, 1994: 54 e ss), já no novo sistema econômico, foi o que permitiu a produção de cativos e a sua venda para fora do grupo, possibilitando a montagem de um circuito comercial e de tráfico no interior africano.

[104] O contexto da expansão marítima portuguesa estava marcado pelas Cruzadas, pela busca do reino cristão da Abissínia de Preste João, cuja aliança faria vitoriosa a guerra santa empreendida contra os infiéis muçulmanos. Era este imaginário messiânico que permeava o momento histórico de encontro dos representantes da Coroa Portuguesa com o Reino do Kongo.

se viu substituído pelo exógeno, pois o incorporou dentro da lógica local, indissociado de um sistema político subjacente.

Rapidamente, a nova religião se tornou o motor da disputa entre diversas elites, que se dividiram entre as que se opunham a uma dominância da cristianização e as que lhe faziam apologia. Não menos rapidamente surgiram os conflitos de interesses e culturas pois, para os religiosos estrangeiros, a cristianização tinha como exigência a supressão da poligamia, que constituía a base do sistema político – e cultural – kongolês.

Para compreender melhor esta relação entre as hierarquias e estruturas sagradas e políticas no Reino do Kongo, é preciso que se aponte, ainda que brevemente, para as diferentes instâncias de poder religioso existentes na sociedade kongo, a relação que elas tiveram com os diversos cultos públicos e privados e o papel desempenhado pelo cristianismo neste sistema.

A cosmologia kongo

A base do sistema cultural e religioso kongo assenta-se na concepção de um universo dual no qual coexistem dois mundos, o mundo dos vivos – "este mundo" – e o mundo dos mortos – "o outro mundo" (Fu Kiau, 1969; MacGaffey, 1986). Os dois mundos se relacionam através de complexas homologias que subordinam os seres deste mundo, hierarquicamente relacionados (humanos, animais, vegetais e minerais) com os do outro mundo, o também hierarquizado mundo dos mortos, antepassados, espíritos, gênios e o pré-existente, princípio gerador do mundo e dos seres, posto no mais alto plano hierárquico. A hierarquização está baseada no princípio da primogenitura, que rege do mesmo modo os dois mundos. Estes são separados entre si por um leito de água (por vezes identificado como um rio ou mar), que forma tanto uma barreira como uma passagem entre os dois universos.

A topologia kongo é bastante complexa. A passagem ou a comunicação entre os mundos, associada a um corpo de água, por vezes também é localizada em cruzamentos, encruzilhadas e cemitérios. Está também associada ao tempo e à dualidade noite-dia, aos horários do meio dia, da meia noite, do nascer e do pôr do sol, já que obedece à concepção segundo a qual os mortos vivem num mundo simétrico e oposto ao dos vivos, sendo que, por exemplo, quando é meio-dia no mundo dos mortos é meia noite no mundo dos vivos. O nascer do sol para os vivos indica o início da noite no outro mundo (MacGaffey, 1986: caps 2 e 3).

A passagem para o outro mundo realizada pelos falecidos faz com que o cemitério seja um espaço de comunicação com os ancestrais. As encruzilhadas contém também esta simbologia que remete à passagem entre os dois mundos.

O "outro mundo" constitui um sistema mais poderoso, do qual depende a vida dos vivos. Uma série de mediadores são responsáveis pela comunicação entre os dois mundos. Estes mediadores, para tal tarefa, devem ser competentes na detenção e manipulação de parcela do poder advindo do outro mundo, o *kundu*[105], ou *kindoki*, o que torna estes mediadores poderosos e perigosos.

Cada categoria de mediadores, que MacGaffey chama de "delegações religiosas" (*religious commisions*) (1983, 1986), manipula um tipo de poder voltado para uma categoria específica de espírito do outro mundo, também com um fim específico. Assim, os chefes de linhagem são responsáveis pelos cultos aos ancestrais, que devem ser cultuados e solicitados para benefício da linhagem. Os *ngangas* ou sacerdotes, buscam a boa vontade dos espíritos locais, *bisimbi* ou *bankita,* em prol das comunidades locais. São os cultos voltados para a terra e para as forças da natureza que propiciam as chuvas, a fertilidade, a colheita, a boa caça[106]. Os *nganga nkisi*, termo traduzido livremente por magos, são aqueles que, de modo geral, manipulam forças incorporadas em objetos mágicos, os *nkisi*, voltados para a proteção e cura de indivíduos ou pequenos grupos, geralmente domésticos. Já os feiticeiros manipulam forças maliciosas do outro mundo – fantasmas, espíritos decadentes – para retirar energia vital de suas vítimas, ou seja, "comer-lhes a alma" [107].

Esta distinção ampla permite, como propõe MacGaffey, classificar as ações rituais e de manipulação do sagrado em dois sistemas de diferenças: uma distinção entre fins – fins público e privado ou melhor, coletivo e individual[108] – e uma distinção de efeitos – ação destrutiva e ação benevolente.

---

[105] O kundu é como os Bakongo chamam o tipo de substância ou de poder mágico, passível de manipulação. O kundu é entendido como uma força, a princípio neutra, que pode ser utilizada positiva ou negativamente. Neste último caso é referido como *kindoki (*feitiçaria). Ver MacGaffey, 1986; 163.

[106] Repare-se que os cultos voltados para os ancestrais são em benefício da comunidade de descendência, ou seja, da reprodução social no tempo e que se encontra dispersa no espaço, em decorrência do sistema patrilocal. Os cultos da terra são feitos em prol da comunidade local, da sua reprodução no espaço, no que tange às necessidades imediatas de produção e consumo (MacGaffey, 1983: 13).

[107] MacGaffey faz uma distinção importante entre delegações religiosas (*religious commissions*) e cargos (*offices*): "A commission is a type of corporation that resembles an office in having its own identity, recruitment rules, distinctive scope, and standardized procedures. It differs from an office in that it is filled intermittently and thus has no regular succession". (1986: pg 257, nota 4. Ver também 1970b: *passim;* 1983: 141). Nesse caso, o *nkazi* (chefe do clã) é um cargo, de "sucessão regular" ou seja, prevista, diferente da chefia ou do sacerdote local, uma delegação circunstancial. Os magos e feiticeiros, apesar de não serem uma delegação, por não agirem na esfera pública são alocados pelo autor pelos seus papéis na categoria de delegações religiosas pelo mesmo tipo de manipulação de forças e poderes e pelo impacto de suas atividades no campo político.

[108] MacGaffey propõe o binômio público e privado (1986: *passim*). Tendo em vista a discussão sobre este tema no capítulo anterior, de relativização da distinção destas esferas, sugiro a substituição pelos termos coletivo e individualista, embora isto implique em certa mudança da significação proposta pelo autor.

A manipulação mágica dos chefes de linhagem e dos sacerdotes de *bisimbi* se enquadraria na ação voltada para fins públicos ou coletivos, em oposição a do *nganga nkisi* e do feiticeiro, voltada para fins individualistas. Os *ngangas* em geral buscam a ação benevolente do propiciamento das forças da natureza para o bem da comunidade e/ou para a cura dos indivíduos, enquanto o feiticeiro, numa ação mais putativa do que demonstrável, pratica a ação destrutiva e malevolente por excelência. A ação dos chefes aqui é revelada em sua ambigüidade, na medida em que sua ação, voltada prioritariamente ao interesse coletivo, encerra a dimensão destrutiva do sacrifício, da quebra de tabus dos ritos de entronização e da execução da justiça.

O rei aqui se encaixa na categoria dos chefes de clã, entendido desse modo como primeiro entre pares, relacionado ao culto do mais poderoso entre os ancestrais que, por sua anterioridade mítica, não se encontra mais ligado a linhagens específicas. É ao culto de *Nzambi a Mpungu*, ou *Nzambi*, o espírito mais poderoso entre os diversos *nzambis*, ao qual o rei se associa (MacGaffey, 1983: 26).

O cristianismo introduziu a adoração exclusiva ao Deus único, que foi traduzido pela missiologia como *Nzambi a Mpungu*. Foi a oportunidade encontrada de concentrar o culto ao *nzambi* superior na hierarquia de espíritos antepassados, concentrando também o poder no rei como condutor principal deste ritual, em detrimento dos cultos – e poderes – locais. A mudança da estruturação dos cultos alterou assim o sistema político.

A incorporação do cristianismo pela cosmologia Kongo assentou-se, portanto, na permanência da concepção segundo a qual a relação entre os dois mundos é controlada pelos ancestrais, espíritos e forças da natureza e mediada através de rituais e dos objetos-suporte destas forças sagradas – os *nkisis* −, a par da concentração do poder sagrado do rei. A nova religião, sua liturgia e objetos foram incorporadas nesta categoria de intermediárias, posto que seus objetos e rituais eram vistos como mais eficazes – dada a superioridade técnica demonstrada pelos europeus e a sua condição de forasteiros[109]. Os objetos cristãos – imagens, objetos litúrgicos, paramentos – foram vistos como *nkisis,* ou seja, objetos de mediação com o sagrado.

A ressignificação da cruz foi o exemplo mais eloqüente da conversão do cristianismo dentro das concepções locais. A cruz era um símbolo pré-existente à chegada missionária e indicava a interseção entre os dois mundos já referidos, simbolizando tanto a fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos como a passagem entre estes. Associada à encruzilhada e aos espaços de passagem e de comunicação com os mortos, como os cemitérios, a cruz[110] indicava a barreira horizontal, o grande corpo de

[109] A idéia de inovação técnica e social vinda de fora não era uma noção estranha à sociedade kongo, de acordo com os mitos de fundação baseados na ideologia da conquista.

[110] A cruz kongo aproxima-se mais da cruz grega (+).

água, da qual se acredita que vêm os mortos que, por sua vez, estão associados a cor branca – a cor negra está associada ao mundo dos vivos (Fu Kiau, 1969).

Estas concepções, incluindo os significados atribuídos às cores, permitem compreender a recepção aos europeus, brancos que, chegados pelo mar, foram vistos inicialmente como antepassados retornados, vindos de um mundo mais poderoso, que voltariam ao mundo dos vivos para fortalece-los e ensinar coisas novas, inclusive um novo culto, baseado em novos objetos e rituais. Os padres foram associados aos *nganga*, sacerdotes que comandam o culto aos *nkisis* (MacGaffey, 1983 e 1986: cap 8; Thornton, 1983: cap.5).

Assim, a auto-identificação como cristãos não implicou para os Bakongo numa ruptura com a cosmologia original mas sim na substituição de objetos e atores religiosos nos mesmos papéis, na busca por uma maior eficácia da comunicação com o divino – para as pessoas comuns – ou na ampliação do poder e sua consolidação – para a elite kongo. Os conflitos com a nova religião iriam se dar sobretudo no plano da disputa política pois, como o clero era submetido ao controle da coroa portuguesa, a nobreza Kongo buscava uma relação direta com a Santa Sé.

A crise política que se abriu no Reino do Kongo após a derrota para os portugueses na Batalha de Ambuíla (1665)[111] envolveu a crise, não do cristianismo como a religião compreendida e praticada pela população kongo, mas daquela religião proposta e controlada pelos missionários, na medida em que esta não foi capaz de responder à grave crise política, interpretada, especialmente do ponto de vista popular, como uma crise religiosa.

O movimento Antoniano

O Antonionismo (1702-06) constituiu num movimento religioso que, retraduzindo a mensagem cristã dentro do sistema religioso tradicional, buscava a restauração do Reino do Kongo, então dilacerado em guerras civis. Através de uma nova teologia que conferia à tradição cristã uma origem kongolesa, o movimento buscou reinserir a cosmologia kongo nas novas circunstâncias, reinterpretando os sentidos de político e sagrado, fornecendo uma ideologia religiosa condizente com as ansiedades populares num contexto de crise e incerteza (Thornton, 1983: cap.8). O movimento religioso de restauração do Reino do Kongo foi liderado pela profetisa Beatriz Kimpa Vita, uma jovem da pequena nobreza que se dizia estar possuída por Santo Antônio, daí o nome do movimento. A profeta afirmava morrer às sextas-feiras, de forma a conversar

[111] A Batalha de Ambuíla marcou o fim das disputas pelo controle das rotas de comércio, através do domínio sobre pequenos potentados, entre o Reino do Kongo e os portugueses. Os portugueses venceram a batalha onde foram mortos o rei e a maioria dos seus possíveis sucessores.

diretamente com Deus, ressuscitando aos domingos. Kimpa Vita era também uma sacerdote *kitomi*, do culto dos *bisimbi*, espíritos territoriais que tinham uma função religiosa de importância na entronização do rei. O movimento Antoniano, que mobilizou em torno de si um expressivo contingente camponês, conseguiu retomar temporariamente a capital, São Salvador/Mbanza Kongo, que estava abandonada, e cujo reino se encontrava acéfalo, perdido numa longa guerra civil, embora de baixa intensidade, em torno de disputas irresolvidas sobre a sucessão real.

Nos conflitos que opunham as diferentes famílias da nobreza kongo que buscavam restabelecer alianças entre si e acumular capital político para se lançarem à candidatura ao reino, os missionários europeus, no caso, os capuchinhos, jogaram um papel fundamental[112]. Presentes há algumas décadas e responsáveis pela permanência da igreja católica na região kongo, a interferência muito direta dos capuchinhos nos assuntos do reino passou a ser percebida por setores da população como uma atuação típica de feiticeiros: manipulação de forças mágico-sagradas para interesses particulares (Thornton, 1998: 75). A nova teologia proposta pelo movimento Antoniano afastava os missionários europeus do controle da religião a partir da recusa dos sacramentos e dos objetos da liturgia cristã, numa possível inversão dos movimentos de queima de fetiches, então realizados sob o desígnio e orientação dos padres.

Cabe apontar já aqui que os movimentos anti-feitiçaria e de queima de objetos mágicos são fenômenos regulares de renovação religiosa e de reatualização do pacto com o sagrado (Thornton, 1998: 108). Interpretados muitas vezes como recusa e rejeição às religiões "tradicionais" em prol do cristianismo, estes movimentos estão de fato inseridos na lógica endógena, emergindo em momentos de crise quando é percebida uma proliferação de cultos individuais, lidos localmente como proliferação de feitiçaria. A queima de objetos de cultos particulares pode significar a renovação de um pacto mais amplo, muitas vezes liderado por um profeta, ou *ngunza*, o renovador social e político, o restaurador da nova ordem. Vamos retomar a idéia de *ngunza* ou profeta mais à frente.

A pregação antonina também afirmava que Jesus e santos católicos, como Santo Antônio, tinham nascido no Kongo. Esta nova teologia, à medida em que propunha uma nova topologia dos santos, redesenhava assim a topologia política do novo Reino do Kongo[113].

---

[112] Em decorrência das disputas entre o Rei do Kongo e os portugueses no comando do clero, o bispo católico abandonou o Reino indo para Luanda em 1624, deixando o rei com o controle sobre o clero, mas sem bispo. A perda de clero secular fez os reis do Kongo apelarem para as ordens regulares, primeiro os Jesuítas, depois os Capuchinhos que, chegados em 1645, permaneceram no Reino do Kongo por mais de um século (Thornton, 1983: 66).

[113] Outra apropriação foi a mudança da original oração Salve Rainha para a Salve Antoniana, na qual estava contida toda a formulação teológico-política do movimento, da recusa dos sacramentos e da importância da *intenção* para a purificação dos corações e salvação dos fiéis. Ver Thornton (1998).

A tentativa de assumir o controle político se dava pelo papel reivindicado por Beatriz Kimpa Vita de indicar e entronizar o novo Rei, que restauraria a capital abandonada. Esta retomada de iniciativa se relaciona ao antigo e então diminuído papel político do *Kitomi*, o chefe local responsável pelos cultos aos espíritos da terra necessários para a entronização do rei, revelando assim a íntima dependência entre papéis religiosos e políticos.

Kimpa Vita foi presa ao fim de três anos de atividade e queimada viva como herética (1706), junto com um de seus auxiliares, que tornara-se seu companheiro. Anos depois, São Salvador foi reocupada e o reino reunificado, embora bastante enfraquecido e definitivamente descentralizado.

O Reino do Kongo nunca mais recuperou seu anterior poder centralizado e ao fim do século XVIII assistiu a um esvaziamento dos religiosos, a ponto de, na nova ocupação européia, no período colonial em fins do século XIX, os missionários considerarem ter havido uma perda completa das referências cristãs pela população ali remanescente (Randles, 1968: 163).

Todavia, o Reino do Kongo permaneceu entre as populações de origem bakongo como uma referência mítica e religiosa que resistiu à decadência política e econômica do reino. O cristianismo continuou a orientar a identidade e as referências religiosas desta população, mesmo com a diminuição da presença missionária após o século XVIII.

Há outras interpretações sobre a extensão e profundidade da penetração do cristianismo no Reino do Kongo. Uma (Balandier, 1965), baseada entre outras coisas, nas impressões de religiosos da época, afirmava o fracasso e a superficialidade da evangelização. A não abolição das crenças antigas, a pouca dedicação do clero europeu (mais preocupado em traficar escravos do que em evangelizar) e o uso instrumental da religião pelas elites apresentam um quadro que, na melhor das hipóteses, traduziria-se como um “mal-entendido” e na pior, como uma corrupção da sociedade Kongo, posto que o cristianismo era indissociado de um poder estrangeiro interessado na expansão mercantil e escravista.

Sigo aqui a interpretação, a meu ver mais matizada, sintetizada em Thornton (1983), que chama atenção para a tendência equivocada da parte de alguns analistas de considerarem a eficácia e a validade da cristianização de um ponto de vista da missionação contemporânea do século XIX, mais rígida e menos afeita a “sincretismos” e combinações (Thornton, 1983: 63). Esta interpretação admite que o cristianismo teria se africanizado, havendo uma “tradução da cosmologia kongo e categorias religiosas dentro do cristianismo” (idem).

Portanto, se para alguns o “sincretismo” apresentado pelo movimento antoniano refletiu um cristianismo mal implantado, para outros este fenômeno demonstrou, não apenas a profundidade da incorporação do cristianismo entre os Bakongo, pelas múltiplas

interpretações que esta sociedade pôde engendrar mas, sobretudo, a vitalidade da própria cosmologia kongo capaz, ela sim, de retraduzir um sistema religioso exógeno nos seus próprios termos.

O conceito de *sincretismo*, usado tantas vezes para designar movimentos religiosos como o Antonino (por exemplo, Balandier, 1965), não parece dar conta nem da descrição nem da análise do fenômeno. As definições possíveis de sincretismo (que não caiam no senso comum genérico de mistura entre religiões e culturas) ressaltam a construção de uma síntese, ainda que instável, entre elementos e cosmologias de dois sistemas religiosos postos em uma relação qualquer de hierarquia ou desigualdade – como uma relação entre sistemas dominador e dominado, local e exógeno, particularizado e universalizante. Esta definição não permite deter-se numa análise precisa de como o sistema considerado subordinado ou particular retraduz, reelabora e insere a cosmologia dominante no seu próprio universo.

Por outras palavras, a formulação básica de sistemas religiosos postos numa relação de poder não explicita os termos pelos quais a religião "dominada" incorpora a religião "dominante" e não se pergunta sob quais termos os portadores desta cosmologia específica reconhecem e compreendem o processo histórico no qual estão inseridos. A noção genérica de mistura ou mestiçagem também tende, por vezes, a tomar os sistemas religiosos pré-contato como sistemas homogêneos elidindo a percepção de pontos de contato entre duas culturas, bem como suas expectativas políticas, históricas e culturais menos evidentes[114]. Penso que o cuidado com a análise a partir de cada caso particular evita este tipo de generalização. Veremos mais à frente que o mesmo cuidado é necessário com os termos como messianismo e profetismo.

A noção de tradução cultural (ver Pompa, 2003) vem sugerindo uma análise mais refinada sobre as interpretações mútuas engendradas entre grupos e sociedades, numa relação de dominação (no caso estudado por Pompa, sobre missionação entre sociedades indígenas no Brasil colonial), que exigiu um esforço de interpretação e reconhecimento mútuo visto sempre nos termos culturais próprios de cada um dos lados em questão. Esta visão permite uma análise mais cuidadosa e pontual sobre estas apropriações culturais, que leve em consideração as expectativas mútuas e a tentativa de controle do significado empreendido pelas sociedades dominadas.

Dentro deste campo de idéias, há uma discussão importante sobre a noção de mal-entendido, a partir dos equívocos da tradução de termos da cosmologia cristã para o

---

[114] Isto sugere recusar a suposição *a priori* de que haja um desejo de "preservação cultural" da parte de sociedades em processo de dominação, ou seja, não tomar como ponto de partida a idéia pré-concebida de uma oposição irredutível entre "nós" e "outros", cuja interpenetração só pode ser dada pela vontade de dominação e de subordinação totais. Por outro lado, as formulações em torno de sincretismo e mestiçagem não vêm se dispondo a assumir todas as conseqüências das posições políticas, de dominação e de subordinação, ocupadas pelos grupos em questão e, principalmente, das posições assimétricas internas a cada um dos grupos postos em oposição.

kikongo. Já aludi à tradução de “Deus” para *Nzambi Mpungu* feita pelos missionários e a classificação, pelos kongoleses, de padre como *nganga*, evidenciando a presença de outros significados importantes adotados pelos kongoleses mas não percebidos pelos missionários. Outro equívoco ocorrido foi a tradução de pecado para *sumuka*, que em kikongo significa tabu, o que teve conseqüências importantes na forma como os Bakongo compreenderam e reinterpretaram a mensagem cristã e na percepção do fracasso da evangelização por parte dos europeus (MacGaffey, 1983; Thornton, 1998). Esta discussão torna mais complexa a noção de mal-entendido situando-a dentro de um embate de cosmologias abrangentes e não (apenas) na contradição entre a evangelização e a dominação colonial.

Conclui-se, desse modo, que os “termos” pelos quais a cosmologia kongo retraduziu o cristianismo dizem respeito sobretudo a uma busca de coerência da organização política e social que foi, sobretudo, uma coerência cosmológica e do sistema religioso. A visão endógena, onde as diferentes esferas da sociedade – política, econômica, social e religiosa – se encontram profundamente imbricadas, persistiu, dando consistência ao sistema ideológico kongo.

A igreja em Angola

Se foi possível considerar as relações entre a Coroa Portuguesa e o Reino do Kongo como relações inicialmente igualitárias, ou ao menos de um reconhecimento mútuo, ainda que assimétrico, esta relação se degenerou a partir da vitória portuguesa sobre o Reino do Kongo com a batalha de Ambuíla (1665). A partir daí, assistimos a um lento processo de decadência do Reino do Kongo já enfraquecido pelo tráfico de escravos, pela perda do controle das rotas de comércio escravista e pelas disputas intestinas.

Nesse momento, Portugal já tinha mudado o eixo de seus interesses para Luanda, onde pôde estabelecer uma relação mais próxima da colonial com as sociedades ali existentes, baseada no comércio escravista e de outros produtos. Entretanto, a colonização de Angola propriamente dita só começaria a se efetivar em fins do século XIX, em relativa sintonia com a corrida colonial que moveu as outras potências européias.

A presença portuguesa em Angola construiu-se como indissociável da igreja católica e do projeto de cristianização dos africanos. Desde o século XV, a relação entre a Coroa Portuguesa e a igreja católica era pautada pelo Padroado, que consistia em uma série de obrigações e privilégios da Coroa Portuguesa como patrona das missões e instituições católicas nos domínios portugueses. Portugal era responsável e financiador da igreja na metrópole como nas colônias. Em contrapartida, a Coroa portuguesa assumia para si a nomeação dos bispos e de outras autoridades eclesiásticas, as quais deviam

obediência à autoridade e subordinação aos interesses da Coroa (Boxer, 2002: 242 e ss). A implantação da igreja católica nas colônias era, portanto, uma realização da Coroa portuguesa, que tinha interesse na implementação de um clero exclusivamente nacional. Porém, a escassez de religiosos portugueses contrariava os interesses do papado de expansão do catolicismo. Assim, a presença de um clero não português nas missões e ordens religiosas existentes na colônia muitas vezes era oposta aos interesses da Coroa.

O conflito entre clero nacional e missionários estrangeiros, bem como entre os interesses nacionalistas portugueses e a necessidade de expansão do catolicismo, conheceu vários percalços durante os séculos de presença portuguesa no mundo, e nos dá mostras da imbricação entre projeto colonial e projeto missionário, Portugal e catolicismo.

Durante o período colonial propriamente dito (sécs. XIX e XX) o significado desta relação foi se transformando para uma identificação entre nacionalismo português e catolicismo, que deve desdobrar-se para as colônias. O catolicismo transformou-se assim num dos pilares do nacionalismo português que sustentava a ideologia colonial, em África sobretudo[115].

Esta relação simbiótica entre Portugal e a igreja católica confrontou-se, em fins do século XIX, com os acordos da Conferência de Berlim (1884-85) que obrigaram as potências coloniais a abrirem o espaço colonial a todas as confissões religiosas, de qualquer nacionalidade. Data desta época a entrada de missões protestantes em território angolano.

As missões protestantes tinham um acordo tácito de não ocupar uma área já pretendida por outra igreja. Configurou-se assim uma divisão regional das igrejas protestantes em território angolano. A missão batista, de origem inglesa, ocupou o norte do país, de etnia Bakongo. A área da capital e seu interior, de predominância Ambundo, recebeu a igreja metodista americana. A igreja congregacional, de origem americana e canadense, fixou-se no planalto central, de predominância Ovimbundu.

Outras igrejas, como a Adventista do Sétimo Dia, os Filafricanos (de origem suíça), os Irmãos de Plymouth e outras pequenas missões, de origem européia ou americana, também se instalaram em Angola ao longo do século XX (Henderson, 1990).

As missões protestantes: o caso da BMS - a igreja batista em Angola[116]

[115] A adoção da república em Portugal (1910) estabeleceu um breve corte nestas relações entre Igreja e Estado Português. Com a subida de Salazar ao poder (1928) e o início do Estado Novo, se restabelece, com ainda mais ênfase, a relação entre catolicismo e nacionalismo português. E reforça a necessidade de um clero nacional para as colônias.

[116] A reconstituição da história da igreja batista em Angola vale-se aqui de Grenfell (1998) e de Henderson (1989).

A igreja batista em Angola foi fundada na cidade de São Salvador em 1879, a partir da matriz da BMS – Baptist Missionary Society –, igreja de origem inglesa já atuante no Congo Belga. A BMS foi a primeira igreja protestante a iniciar as atividades missionárias em território angolano antes das deliberações da Conferência de Berlim. Fundou depois missões em Kibokolo e em Bembe, na atual província do Uíge.

A atuação dos batistas chamou a atenção dos portugueses e, em 1881, foi fundada uma missão católica também em São Salvador, sob a coordenação do Padre Antônio Barroso. A missão católica tinha ali a dupla função de difundir a missão religiosa, bem como de implantar a representação do poder colonial português no território do Congo pretendido pelos portugueses, que há décadas se ressentia da ausência de religiosos naquela área.

As missões protestantes, a igreja católica e o poder colonial português conheceram, a partir daí, uma longa história de convivência, desconfiança, cooperação e conflito que não se deveu apenas às divergências de orientação religiosa, mas sobretudo ao papel privilegiado da igreja católica dentro do governo português e ao lugar marginalizado das missões protestantes, vistas como representantes das potências estrangeiras, desestabilizadoras do poder colonial e ameaçadoras da soberania portuguesa.

Deve-se levar em consideração o contexto da implantação das missões protestantes no norte de Angola, numa época em que as fronteiras coloniais ainda estavam por se definir. A região da bacia do Congo/Zaire estava sob disputa entre várias potências coloniais (era um dos principais pontos de debate da própria Conferência de Berlim) e a presença da “Missão Inglesa” (como era conhecida a missão batista) era encarada como a representante da coroa britânica em solo reivindicado por Portugal.

A missão batista, assim como todas as outras, tinha como principais instrumentos para o enraizamento entre a população os serviços médicos e de educação. Através deste último, buscava apoiar-se num corpo bem formado de leigos africanos que multiplicavam a evangelização a partir da difusão da Bíblia, sendo fundamental a sua tradução em língua local para um ensino mais eficaz.

A ênfase sobre formação de clérigos ao invés do investimento em evangelizadores leigos, por sua vez, caracterizava para a igreja católica um processo mais lento de formação de quadros religiosos. Conseqüentemente, havia menor ênfase na educação como meio de conversão e também ausência de religiosos africanos ordenados.

Em geral, as avaliações sobre o tipo de educação empreendido por católicos e protestantes em Angola concordam com a superioridade oferecida pelos segundos, já que a leitura da Bíblia era uma meta prioritária. A educação em língua materna foi mais bem

sucedida entre os protestantes, ao contrário da em geral fraca educação oferecida pelos católicos, feita em língua portuguesa[117].

Em 1921, foi promulgado o Decreto 77, que regulou pela primeira vez a conduta das missões protestantes nos territórios coloniais de Portugal. Este decreto traduziu-se em um sério golpe ao trabalho missionário protestante, pois praticamente proibiu o uso das línguas africanas nas missões, estabelecendo como obrigatório o uso do português. Havia também a exigência da contratação de professores e diretores portugueses para as escolas. Estas medidas faziam parte da política de "portugalização" do ensino nas colônias, refreando o trabalho dos missionários protestantes, na sua grande maioria não portugueses, que baseavam a evangelização no uso das línguas locais. Esta portugalização, por outro lado, possibilitava que os alunos das escolas protestantes pudessem ter acesso aos exames oficiais, tendo seus diplomas reconhecidos, o que não acontecia até então[118].

Em 1940, com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário, uma nova e mais complexa relação se estabeleceu entre Portugal e a Santa Sé. Foram criadas novas circunscrições missionárias autônomas, diminuindo a subordinação destas instituições ao controle eclesiástico português. Por outro lado, o governo português garantiu o controle da atividade missionária, subordinando-a ao espírito nacional e ao pessoal português. Assim, foram salvaguardados os interesses portugueses ao tempo que se permitiu à igreja católica aumentar sua presença na África portuguesa (Rodrigues, 1989:40-42). Assistiu-se então a uma nova expansão do catolicismo em Angola como braço forte do colonialismo português em detrimento dos protestantes, que passaram a enfrentar cada vez maiores dificuldades.

Ao passo em que a igreja católica estava estreitamente relacionada com o poder colonial, este relacionava os protestantes às atividades subversivas e de estímulo à sublevação e à desobediência dos africanos ao regime. Isto se devia não somente ao sucesso no ensino que conseguia a elevação do africano a uma melhor condição (aprendizagem de ofícios, acesso a empregos melhor remunerados), como ao envolvimento dos protestantes com questões políticas e de denúncia dos abusos cometidos pelo poder colonial. Esta desconfiança foi uma constante nas relações entre o Estado colonial e os protestantes em Angola, e especialmente aguda no caso dos batistas

---

[117] Sobre a implantação e o desenvolvimento da educação em Angola entre 1878 e 1914 e sua ligação estrita à presença das igrejas e missões na colônia ver Samuels (1970).

[118] A dificultação no reconhecimento dos diplomas continuou, bem como o reconhecimento de registros de nascimento, batizado e casamento, pois o governo colonial só reconhecia os documentos emitidos pela igreja católica, efetivando, assim, um obstáculo importante à adesão religiosa dos africanos às igrejas protestantes.

no norte da colônia. A já referida Revolta Buta, ocorrida em 1913, foi um exemplo do envolvimento dos batistas nos conflitos entre africanos e poder colonial[119].

Evangelizar, civilizar, colonizar: os limites da missionação

A atuação das igrejas no contexto do sistema colonial não se reduziu à mera disputa por fiéis. Esta atuação tinha por base ideológica o projeto de "civilização" dos povos colonizados, acrescida, para a igreja católica no contexto colonial português, a tarefa da "portugalização" à frente. A noção corrente de que as igrejas protestantes eram menos "desafricanizantes" ou "desenraizantes", em comparação à atuação da igreja católica, deve ser melhor matizada.

O ensino missionário em língua materna e a prática característica do protestantismo de livre interpretação da Bíblia, estimulando a alfabetização e a autonomia da aprendizagem, foram fatores fundamentais que marcam a diferença entre as duas confissões. O ensino e o proselitismo protestante estimularam a formação de uma elite intelectual e religiosa que deu origem a um setor importante do movimento de contestação nacionalista e anti-colonialista.

Apesar disto, ambas as confissões obedeciam ao imperativo de "civilizar", no qual a postura de rechaçamento e desprezo pelas culturas nativas, sobretudo na sua dimensão religiosa, é similar. Também similar, do ponto de vista do africano cristianizado, foi a falta de autonomia e dificuldade de acesso a posições superiores dentro da hierarquia da igreja. A equalização entre as duas igrejas tornou-se evidente quando ambas depararam-se com o fenômeno dos movimentos messiânicos.

Se o projeto de cristianização estava a braços com o projeto colonial, indicando que a relação imbricada entre política e religião não se colocava apenas nas cosmologias africanas, a resposta dos movimentos messiânicos do século XX na África Central (e não só) veio por a nu o fracasso do projeto civilizador enquanto "redentor" do africano colonizado, retomando assim uma concepção autônoma que articula um sistema religioso a um sistema de ação política.

Se foi dito que a educação no sistema colonial, a cargo quase exclusivo das missões no caso de Angola (bem como no caso do Congo Belga), promovia uma "desafricanização", um desenraizamento através da cristianização e da educação formal nos moldes ocidentais, a ascensão social do africano que a igreja promoveu não alcançou a prometida equalização do africano ao europeu. Esta igualdade entre o africano

---

[119] Posteriormente, em 1961, com o estalar das violentas revoltas que deram início à guerra de libertação em Angola, as missões batistas foram severamente castigadas pela reação portuguesa, na certeza de seu apoio aos nacionalistas e revoltosos. Praticamente cessaram as atividades missionárias na região, devido aos ataques, saques, êxodo da população para o Congo Belga, fechamento forçado das missões e evacuação do pessoal estrangeiro.

colonizado e o europeu colonizador e civilizador, posto que são ambos filhos do mesmo Deus, era a principal "promessa" de salvação e redenção do africano, pelo menos tal como foi entendida por este, e seria conseguida na medida em que o africano cristianizava-se ou civilizava-se e deixava para trás seus costumes "diabólicos" e "primitivos".

A promessa da "civilização" anunciada pela missão religiosa, associada à salvação, não se concretizou ao longo das décadas de colonização. Restou ao africano pressionado a cristianizar-se, mas que também acorreu à educação missionária em busca de inserir-se no novo sistema, tanto a perda de referências da sua própria cultura quanto o acesso negado ao mundo dos brancos.

O projeto civilizador foi profundamente frustrante, gerando uma camada de africanos deslocados de suas referências originais e ao mesmo tempo impedidos de entrar no sempre adiado universo de benefícios e privilégios do mundo branco. Esta situação era vista como incongruente com a promessa de um mundo aberto e irrestrito a quem quer que abraçasse a nova religião em busca de salvação, onde todos estariam em pé de igualdade.

Concomitante a isto, este mesmo sistema colonial criou e legitimou "poderes" locais, ditos "costumeiros", como no caso do Congo Belga, e que correspondeu, em parte, ao reconhecimento do Rei do Congo pelos portugueses no norte de Angola. Ali, foram criados grupos que serviram de correia de transmissão entre o sistema colonial e a população local. Ao grupo que continuou no comando do sistema "costumeiro" evidentemente não lhes foi dado, de fato, autonomia política, mas alguma margem de manutenção do seu poder num âmbito cada vez mais restrito.

Neste sistema havia, por sua vez, certos grupos que não estavam associados ao *status quo* africano "tradicional" que subsistia no sistema colonial – escravos[120], mulheres, jovens. Este grupo constituiu a principal clientela das missões e de suas escolas e aderiu mais firmemente à mensagem evangelizadora, pois aspirava a sair de um sistema ("costumeiro") no qual estava na base da pirâmide. No entanto, estes que acederam ao chamado das missões e suas escolas sentiram forte barreira para o acesso ao sistema dominante.

Foi entre estas pessoas que se viram fora dos dois sistemas – o costumeiro, africano, já corrompido, e o dominante, inacessível na situação de colonizado e pela

[120] A escravidão nesta altura já tinha sido abolida no Congo e em Angola, pondo em cheque um sistema de relações já bem consolidado. Todavia, a identificação de determinados indivíduos e grupos como escravos ou seus descendentes – a partir do pertencimento ou não a uma linhagem reconhecida – permaneceu.

condição primordial da cor – que a mensagem dos movimentos religiosos chamados messiânicos ganhou força[121] (MacGaffey, 1983: 102; Comaroff, 1985: 29).

Messianismo

O fenômeno conhecido por messianismo ou "nacionalismo" religioso, nascente desde o início do século XX, mas que emergiu com mais força após a Segunda Guerra Mundial, mudou a face do campo religioso na África Central. As igrejas messiânicas ou proféticas, chamadas também de sincréticas, nasceram da agudizada crise política e social decorrente da presença colonial em África. Nota-se a decisiva influência dos movimentos religiosos do Congo Belga sobre aqueles ocorridos no norte de Angola.

O messianismo caracteriza-se por ser um movimento religioso e social que tem por base a crença messiânica da transformação do mundo para a instauração do paraíso na terra, sinalizando a chegada do messias e o fim dos tempos. A instauração do paraíso na terra será operada por um salvador, o messias. O messianismo, portanto, torna necessária a mobilização social, liderada por um líder carismático, a fim de preparar o povo para a espera ou a edificação dos novos tempos (Pereira de Queiroz, 1965).

O chamado profetismo pode ser pensado como um tipo específico de movimento religioso centrado na liderança de um profeta. Gonçalves (1984a) indica algumas características específicas do fenômeno messiânico-profético como a iconoclastia (queima de fetiches) e a perseguição a feiticeiros, o milenarismo, a "xenofobia"[122] e a "interpenetração de elementos tradicionais e novos", remetendo ao tema do sincretismo e da aculturação.

Sundkler (1961), analisando os movimentos proféticos na África do Sul do *apartheid*, distinguiu os movimentos messiânicos sul-africanos em dois tipos, o *etiopianismo* e o *zionismo*. O *etiopianismo* seria o movimento de emergência de lideranças negro-africanas no comando das igrejas, formando igrejas independentes sem uma alteração profunda na liturgia religiosa ou na interpretação bíblica. São igrejas hierárquicas, com organização semelhante às igrejas missionárias, de onde elas provêm, adotando um discurso nacionalista, racial ou étnico para diferenciarem-se destas. As igrejas de tipo sionista[123] são aquelas consideradas "sincréticas", que incorporam ritos

---

[121] Os filhos dos chefes tradicionais também aderiram às igrejas e escolas missionárias, por uma estratégia dos grupos de poder africanos de estarem inseridos em ambos os sistemas. Entre estes, foi menor a adesão ao chamado messiânico.

[122] Xenofobia era o termo pelo qual as instâncias administrativas coloniais se referiam aos movimentos religiosos africanos, pelo seu caráter racialista e sectário, fruto da reação anti-colonial. Vemos diversos autores manterem este termo sem muita crítica ao uso original feito pelos colonialistas.

[123] A referência a Etiópia deve-se a este ser o primeiro reino cristão na África (desde o século IV) e o único país africano que se manteve independente durante a dominação colonial na África,

“tradicionais” como de cura e possessão e possuem uma estrutura menos hierárquica (Sundkler, 1961: 38 e ss).

Os movimentos messiânicos ou proféticos estariam na categoria de sionistas, ainda que Balandier (1963: 421) aponte para a convergência de características de ambos os tipos – etíope e sionista – nos movimentos religiosos da África Central na área bakongo, como a incorporação de ritos de possessão e cura ao lado da argumentação nacionalista ou de redenção da raça negra e formas hierárquicas de organização durante o desdobramento dos movimentos[124].

A observação de Balandier já aponta para a dificuldade de descrição dos movimentos messiânicos e proféticos através de categorias muito gerais e os limites destas categorias para a compreensão dos movimentos em seus contextos específicos. Todavia, sendo os movimentos messiânicos nascidos no contexto da “situação colonial” apresentam certas características comuns e uma mesma dinâmica de ampla reação à dominação e à segregação.

Considerando o Kimbanguismo, o mais proeminente movimento messiânico da África Central[125], como modelo (pois deu origem à maior das igrejas independentes proféticas desta região) e o Tocoísmo, o movimento profético angolano mais importante e duradouro, vemos que ambos os movimentos tiveram como líderes africanos saídos das igrejas protestantes, no caso, a igreja batista. Considerando que Bélgica e Portugal são países de base católica, este fato dá a medida da abertura contestatória oferecida pelas igrejas protestantes em oposição à católica.

Mas, ao mesmo tempo, esta abertura apresenta os limites de uma evangelização associada à dominação colonial e ao desprezo às práticas religiosas não cristãs. Vemos assim que, do ponto de vista religioso, a resposta messiânica aponta para o não cumprimento de premissas (de igualdade dos homens perante Deus) e das promessas (de salvação e de civilização) da evangelização cristã. A idéia de salvação passou a adquirir, a partir desse momento, um novo significado, sendo associada à libertação do jugo colonial e do poder dos brancos.

O Kimbanguismo foi um movimento messiânico liderado por Simão Kimbangu (1889-1951) no Congo Belga, que provocou imenso impacto em toda a região dos dois Congos e com importantes reflexos no norte de Angola nas décadas de 1930 a 50. Foi considerado pelos belgas como um movimento subversivo, posto que incitaria atos de

---

constituindo, portanto, uma referência de uma sociedade cristã que manteve sua autonomia política. Já Sion/Zion, não tem nada a ver com o movimento nacionalista judeu, mas sim remete à cidade de Zion, em Illinois, EUA, berço de um movimento messiânico que migrou para a África do Sul no fim do século XIX (Sundkler, 1961).

[124] Sundkler aponta para a tendência dos movimentos sionistas transitarem para o tipo de organização “etiopianista”, isto é, a hierarquizarem-se, “burocratizarem-se”.

[125] Vamos tratar aqui apenas dos movimentos messiânicos da África Central, ocorridos no Congo Belga e no norte de Angola.

desobediência civil e de não pagamento de impostos. Do ponto de vista das missões, provocou grande êxodo de fiéis pelos testemunhos de cura milagrosa praticada pelo profeta.

Os aspectos polêmicos do movimento kimbanguista (que em maior ou menor grau encontram paralelo em outros movimentos messiânicos da África Central) residiam, entre outros, na proclamação de um cristo negro que voltaria para salvar o povo negro da opressão, de que a Bíblia teria sido adulterada pelos brancos (omitindo a parte final que indicaria a redenção do povo negro) e na projeção da oposição do bem contra o mal aplicada à situação colonial[126]. Aspectos manifestos da tradição religiosa local foram incorporados, como o culto dos antepassados, rituais de purificação e atos de possessão. As ações anti-feitiçaria foram adotadas com vigor (incluindo perseguição a feiticeiros e queima de objetos), indicando o agravamento da crise social sinalizada com o recrudescimento das acusações de feitiçaria e acusação a feiticeiros[127].

A identificação com a saga do povo judeu e a ênfase no Velho Testamento em detrimento dos Evangelhos (Novo Testamento) indicam a apropriação dos ensinamentos bíblicos, especialmente daquelas passagens que os africanos identificavam como semelhantes à sua situação vivida sob a opressão. Também eram ressaltadas a promessa messiânica de salvação e os trechos que estimulavam a preparação combativa para um porvir de libertação.

A reinterpretação da Bíblia em função da justificação da emancipação do povo colonizado apropriou-se da saga judaica e das noções de “povo perseguido” e “povo eleito”. A identificação dos africanos com fatos da história judaica incluiu os eventos da diáspora, associada ao tráfico e à escravidão nas Américas, e da escravização dos hebreus, associada ao colonialismo de então. Há também uma forte identificação com aspectos da vida cotidiana e ritual dos hebreus bíblicos, como os relatos de cultos e sacrifícios, o respeito dedicado aos antepassados, as deferências aos anciãos e a importância dada às famílias e à genealogia[128].

---

[126] Passagens bíblicas, como a história de Davi e Golias, foram identificadas com a situação colonial.

[127] Doutreloux (1965: 227) assinala a reposição da tradicional prova do veneno pelo uso da água benta, que adquiriria uma função semelhante à antiga prova de acusação de feitiçaria.

[128] A associação com a história (e a retórica) judaica é ainda muito persistente entre os Bakongo, que fazem relação entre sua trajetória de migrações, estigmatização e perseguição sofridas ainda hoje às migrações do povo judeu.

Tocoísmo

A igreja profética[129] angolana mais bem sucedida, a igreja tocoísta, foi fruto de um movimento messiânico nascido no Congo Belga em 1949, influenciado pelos movimentos proféticos ali existentes, principalmente o Kimbanguista.

O kimbanguismo, antes de se transformar numa igreja organizada, foi um fenômeno que suscitou o aparecimento de muitos outros movimentos e lideranças correlatas. A prisão de Simão Kimbangu, que durou quase 30 anos (Kimbangu foi preso em 1921, e veio a falecer na prisão) o transformou numa espécie de mártir, chegando a ser associado ao próprio Cristo, principalmente após a sua morte. Kimbangu foi considerado o salvador da raça negra, uma espécie de messias[130]. Algumas das lideranças surgidas neste intervalo auto-intitulavam-se seguidoras de Kimbangu, outras iniciaram novos movimentos como o matswanismo e o mpadismo (ver Balandier, 1963; Sinda, 1972; Dozon, 1978).

Algumas igrejas não-africanas instaladas no então Congo Belga, influenciaram bastante estes movimentos religiosos. As principais delas foram o Exército da Salvação (de origem inglesa, mas implantada pelos belgas no Congo) e a Watch Tower (Testemunhas de Jeová, este fruto de um movimento messiânico de origem americana)[131].

Foi neste contexto efervescente que Simão Toco, também oriundo da igreja batista, criou um movimento no Congo Belga, agregando imigrantes angolanos residentes no Congo. Recebendo forte influência do movimento kimbanguista e das igrejas acima citadas, Simão Toco, que nasceu em Angola e havia migrado para o Congo, distinguiu o seu movimento em relação ao Kimbanguismo por converter a mensagem messiânica para uma população específica, os angolanos exilados no Congo, criando um movimento religioso com característica especificamente nacionalista.

Nacionalista, mas com clara matriz na cosmologia kongo, na medida em que reproduziu a mesma concepção de refundação social e política através de um novo pacto com o outro mundo.

---

[129] A transformação dos movimentos em igrejas aconteceu com muito sucesso nos movimentos kimbanguista e tocoísta. No primeiro, os filhos do profeta tomaram a frente do movimento após a morte de Simão Kimbangu, em 1951, unificando-o dentre os diversos ramos em que o movimento tinha se desdobrado. A igreja obteve reconhecimento do estado colonial belga em 1959. No caso do tocoísmo, o fundador da igreja foi o próprio profeta, que retornou triunfantemente a Angola, do exílio imposto pelos portugueses, em 1975, após a independência.

[130] No bojo deste movimento foi muito presente a idéia de que Kimbangu seria o salvador da raça negra como Moisés teria sido o salvador dos judeus, Cristo, o dos brancos, Maomé, o dos árabes e Buda, o dos orientais. Ainda hoje se ouve esta narrativa que Deus teria enviado ao mundo um salvador para cada raça ou continente. A interpretação oficial da igreja kimbanguista atualmente nega que Kimbangu seja o messias, assumindo uma orientação cristã, na qual Kimbangu seria apenas o profeta da raça negra.

[131] A Kitawala foi um movimento religioso surgido a partir de uma dissidência da Watch Tower.

A narrativa da fundação da igreja tocoísta, ocorrida em 25 de julho de 1949, que assinala o nascimento deste movimento, é a narrativa da descida do Espírito Santo sobre Simão Toco e seus companheiros, numa noite de oração, quando estes começaram a tremer, falar em línguas desconhecidas e citar passagem da Bíblia, notadamente Atos I e II. Segundo Alfredo Margarido (1966: 86 apud Gonçalves, 1984: 474): "*A revelação do Espírito Santo não é apenas um elemento religioso: ela possui também uma base política, posto que ela demonstra que os Angolanos têm direito à relações particulares com as forças superiores*" (tradução minha do francês).

Ou seja, na interpretação de Margarido e Gonçalves, este poder de comunicação com o sagrado, ou seja, com as forças superiores do mundo invisível foi conferido a um líder e a um grupo nacional, angolano, que passa a assumir esta missão específica. É este aspecto que distingue o tocoísmo dos outros movimentos congoleses.

Uma vez presos e deportados pelo regime belga e entregues ao governo português, em 1950, o movimento tocoísta adquiriu uma nova dimensão. Simão Toco e seus aderentes foram espalhados por diversas partes do território angolano, no intuito português de enfraquecer o movimento. Todavia, este espalhamento (que incluiu sucessivas transferências de Simão Toco para várias regiões do país) resultou na disseminação da doutrina tocoísta, tornando o movimento transétnico e nacional e não apenas de caráter bakongo/angolano.

As características da doutrina tocoísta eram basicamente a de recusa do regime colonial, sem no entanto estabelecer uma ruptura a nível político com este regime, adotando uma postura de obediência às autoridades e de dedicação ao trabalho e aos estudos, com ênfase no aprendizado da língua portuguesa. A separação (espiritual) operada pelo grupo religioso do "mundo dos brancos" foi acompanhada do rompimento com alguns valores tradicionais, sobretudo relacionados às autoridades tradicionais. Esta atitude indica a vontade de alheamento do grupo religioso tanto do sistema burocrático colonial (mundo dos brancos) como do sistema "costumeiro" (poder tradicional). Neste caso, a importância dada às mulheres na hierarquia da igreja, a proibição da poligamia e a adoção de algumas regras de vestimenta (à ocidental), corte de cabelo e uso de símbolos de identificação indicam esta posição refratária ao sistema tradicional e de criação de um grupo à parte.

A postura foi considerada por alguns autores como uma ambigüidade do tocoísmo, por não converter a imensa mobilização e tomada de consciência racial e nacional obtida entre seus aderentes em engajamento político. Isto é, um engajamento na mobilização política nacionalista nos moldes esperados pelos movimentos intelectuais urbanos. A obediência às autoridades coloniais portuguesas pelos aderentes de Simão Toco era perturbadora aos olhos dos intelectuais engajados na luta anti-colonial. Como

um movimento tão mobilizador, capaz de impor disciplina e tenacidade dedicada aos estudos e ao trabalho, não pôde se converter em confrontamento anti-colonial direto?

Embora falte um maior aprofundamento sobre a história do movimento tocoísta, é possível ponderar que boa parte dos textos (que disponho) de autores debruçados sobre este movimento foram escritos no calor da luta de libertação e tinham como baliza a forma de contestação nacionalista organizado num modelo "moderno". A contestação religiosa era compreendida sob o signo da "falta", da "válvula de escape religiosa" do movimento aculturado e destituído. Esta análise dificilmente consegue revelar as estruturas culturais que estes movimentos trouxeram à tona e a articulação complexa que fizeram com os aportes da religião cristã. Estas estruturas são persistentes e, embora latentes, condensam uma memória presente ainda hoje nas igrejas e comunidades religiosas herdeiras desta história.

Há pelo menos dois tipos de literatura que trata da religião e do cristianismo em Angola. Uma, de matriz colonial, escrita principalmente durante a década de 1960, após a eclosão da luta armada. Esta literatura procurava explicar como e porque as revoltas anti-coloniais no norte foram movidas pela religiosidade e por "crenças místicas" (Santos, 1965, 1969, 1972). A outra literatura foi feita por religiosos, primeiro católicos e depois protestantes (Gabriel, 1978, Henderson, 1990, Grenfell 1998).

Tanto a literatura colonial quanto a feita por religiosos, os primeiros mais do que os segundos, tenderam a minimizar o papel e a dimensão do messianismo na Angola das décadas de 1940 a 1960, o impacto do kimbanguismo entre os Bakongo e a perda de fiéis das igrejas católica e batista que seguiram o movimento tocoísta, no norte de Angola. Os trabalhos, hoje clássicos, que primeiro procuraram dar conta da emergência do nacionalismo angolano (Marcum, 1969; Pélissier, 1978) e outros (Clington, 1975), analisaram os movimentos messiânicos do ponto de vista de seu potencial contestatório, pouco se detendo na análise simbólica e interna ao âmbito religioso destes movimentos. Já Margarido (1972) e Gonçalves (1984a) procuraram fornecer uma análise do tocoísmo que relacionasse os pontos de vista sociológico, político e simbólico.

Os movimentos religiosos no contexto bakongo

Os movimentos messiânicos foram capazes de atualizar toda uma cosmologia de um grupo social que buscava respostas numa situação de crise abrupta e generalizada. Esta reestruturação do simbólico, das crenças e das representações está orientada para a ação transformadora desta nova realidade vivida como perturbadora. O estudo deste fenômeno nos possibilita compreender uma sociedade em processo de transformação, dinâmica esta que assume uma feição fundamentalmente dramática.

Um dos aspectos interessantes abordados pela sociologia que trata dos movimentos messiânicos[132] é quanto ao fato de sociedades permeáveis a estes movimentos apresentarem uma estrutura social hierárquica na qual as lideranças assumem um lugar proeminente. Tal é o caso dos Bakongo, de cujo sistema hierárquico tratamos no capítulo anterior, no qual as chefias são ao mesmo tempo políticas e religiosas.

Aspecto importante de convergência entre a sociedade kongo e o tipo de organização afeita aos movimentos messiânicos é a emergência, dentro do sistema kongo, da figura do *ngunza,* a um só tempo um líder religioso e político que refunda o pacto entre a sociedade e o divino neste momento de ruptura e crise social. Atualizado na linguagem cristã, esta figura associada ao profeta substituiu o antigo papel do *nganga*, o sacerdote dos cultos locais que assumia a função de entronizador do rei, possibilitando o pacto do soberano com a terra.

Beatriz Kimpa Vita, dois séculos antes, já reivindicara o mesmo papel de refundadora do pacto da sociedade com o sagrado, propondo uma nova teologia e um novo ritual. O esvaziamento da terra como unidade produtiva e sobre a qual se exercia o poder e a perda de autonomia destas unidades no sistema colonial, e depois nacional, explicam a atualização da figura do *nganga* na do profeta (*ngunza*) que, neste contexto, também incorpora algumas funções da chefia (MacGaffey, 1983: 186).

Os movimentos messiânicos na África contemporânea emergiram, segundo alguns autores (Balandier, 1963; Dozon, 1974), como uma resposta à crise provocada pela dominação colonial, utilizando-se do sistema religioso cristão. A crise global imposta por uma dominação exógena que atingiu a todos os níveis da sociedade – econômico, da organização social, do parentesco, ideológico – não conseguiu ser ordenada apenas a partir das categorias anteriores e passou então a ser articulada através da linguagem do cristianismo, que constitui num sistema tão globalizante e universal quanto a dominação ali posta em causa.

Entretanto, se foi a partir de certas categorias do cristianismo que se articulou a resposta messiânica, a estrutura do pensamento e da cosmologia africana e bakongo lhe foi subjacente. A linguagem da feitiçaria, que expressa a percepção popular da crise e da necessidade de mudança e ajuste de contas, se manteve dentro do fenômeno messiânico como uma das linguagens predominantes.

A queima de objetos mágicos, os *nkisis*, chamados pelo colonialismo de *fetiches*, bem como a nova onda de perseguição a supostos feiticeiros não exprimiu, tal como dito anteriormente, a recusa de crenças fundamentais em prol de uma substituição pela nova

[132] Foram utilizados neste trabalho alguns dos clássicos da sociologia e antropologia que trataram deste assunto: Balandier (1963), Pereira de Queiroz (1965), Sundkler (1961), Lanternari (1965), como também Dozon (1974) e Sinda (1972).

religião. Pelo contrário, demonstra a percepção de que a crise social se evidencia através da proliferação da prática de feitiçaria. Esta proliferação indica a ausência de um projeto coletivo, ou seja, sinaliza a quebra da relação com o divino que é sempre um pacto público que visa o bem comum, contraposta pela feitiçaria, uma prática privada para fins egoístas e maléficos[133].

O entendimento e a prática da religião como uma ação coletiva e pública – e nunca orientada por uma escolha que parta de uma consciência individual (premissa missionária) – constituiu o eixo dos movimentos messiânicos. É o mesmo eixo que orienta até hoje a percepção do lugar da religião para boa parte do grupo Bakongo.

Sendo assim, mais que uma apropriação do cristianismo como "válvula de escape" para a reivindicação no contexto da situação colonial, onde o africano não teria encontrado canais "propriamente" políticos para a expressão e a mobilização do seu descontentamento, o movimento religioso messiânico, ao menos entre os Bakongo, foi o canal, por excelência, da expressão política (MacGaffey, 1983).

Aqui se trata também de compreender as motivações, não apenas da população que aderiu ao chamado messiânico mas, especificamente, das lideranças que impulsionaram o movimento e que, apesar de terem sido educadas pelas missões, se encontravam tuteladas pela hierarquia religiosa, sem perspectivas reais de conduzirem, elas próprias, o seu rebanho. Põe-se aqui o problema da crise da legitimidade das lideranças africanas, decorrente da acefalia imposta pelo regime colonial às sociedades dominadas.

MacGaffey, no seu trabalho sobre os movimentos proféticos no Congo atual (1983) desenvolve a hipótese de que a emergência de líderes religiosos destes movimentos messiânicos, bem como a adesão a estes movimentos, proliferou entre categorias sociais "perdedoras" nos dois sistemas que compõem o que ele chama de "sociedade plural"[134].

A sociedade plural constitui, segundo este autor, na imbricação entre o sistema que ele chama de "burocrático", ou o sistema administrativo colonial, regido pela escrita, monetarização, etc., ou seja, a sociedade branca/assimilada e o sistema "costumeiro", regido pelas regras do costume "ancestral", de economia doméstica e rural. Longe de formarem dois sistemas separados, chamados comumente de "moderno" e "tradicional", são uma produção típica do sistema colonial, no qual o sistema costumeiro é uma

[133] Devemos notar que o sistema colonial, por sua vez, exercia a dominação tomando como justificativa última o objetivo da civilização – mas, do ponto de vista dos líderes religiosos e seus seguidores, os colonizadores retiravam a sua força e seu poder por meios ocultos (poder militar, tecnológico e, especialmente, medicinal). Os brancos assim também estavam inseridos no sistema de percepção e acusação de feitiçaria dos movimentos messiânicos.

[134] Prova desta teoria seria o fato de não se verificar entre os aderentes do kimbanguismo e de outros movimentos religiosos de contra-ordem pessoas que tinham ascendido na hierarquia missionária.

invenção colonial da qual é retirada sua viabilidade, enquanto sistema autônomo, pela ausência de sustentação política própria. Também o sistema burocrático encontra seu fim na gestão e expropriação do sistema costumeiro estando, desse modo, longe de ser uma reprodução do modo de vida na metrópole, posto ser apenas um setor europeu no contexto colonial.

No entanto, por este sistema criar uma disjunção hierarquizante entre os dois setores de lógicas contraditórias, apesar da sua imbricação, me faz sugerir que o termo mais adequado para este tipo de fenômeno seria “sociedade dual” e não plural, pois este termo alude a uma certa equivalência entre setores que inexiste no fenômeno em questão.

As igrejas nativas, fruto dos movimentos messiânicos e chamadas por isso de Igrejas Independentes Africanas, refletiram um impulso emancipacionista, com uma produção ideológica ativa de afirmação de valores próprios da cultura e da identidade. Ao mesmo tempo, também indicaram a profundidade da penetração da evangelização e do modelo institucional cristão, engendrado na presença colonial.

A imbricação entre a institucionalidade cristã e a permanência da cosmologia kongo na criação destas igrejas, bem como na expressão de muitas das igrejas protestantes entre os Bakongo ilustram o funcionamento da sociedade dual, chamada “plural” por MacGaffey, na qual os sistemas “costumeiro” e burocrático estão íntima e assimetricamente relacionados.

Movimentos religiosos e contestação nacionalista

Poucos são os relatos de movimentos messiânicos em Angola que não se tenham originado no norte do país, ou seja, na área bakongo. Este fato reflete não uma maior violência da colonização nesta área em relação às outras, mas sim a especificidade das sociedades desta região quanto à estrutura social e a situação histórica e geo-política – dividida entre três potências coloniais (Portugal, Bélgica e França). A fragmentação política desta região, o contato de longa duração com o cristianismo e a pressão colonial intensa, provocaram uma transformação social e econômica de profundidade. Mas, ao mesmo tempo, estas condições permitiram (e impeliram a) uma mobilidade ímpar destas sociedades, tornando-se difícil que movimentos sociais ocorridos de um lado da fronteira não encontrassem eco em todo sistema cultural bakongo.

Sendo assim, os movimentos messiânicos e proféticos que varreram o Congo Belga influenciaram também o norte de Angola, conferindo à contestação nacionalista desta região um caráter religioso e de grande impetuosidade. As revoltas nacionalistas angolanas de dimensão mais ampla eclodiram em primeiro lugar no norte do país (março de 1961), no bojo da independência do Congo/Zaire (junho de 1960).

As contestações políticas de base religiosa foram vistas pelos modernos movimentos anti-coloniais – sobretudo aqueles organizados em partidos políticos e associações de camadas urbanas – como movimentos reacionários, atrasados, rurais, tribalistas, racistas, “obscurantistas”. Foram todavia formas populares, de base rural (embora em contato constante com a cidade), de retradução de uma realidade perturbadora através de seu próprio universo cosmológico, buscando sobretudo a retomada da iniciativa política juntamente com a produção autônoma do simbólico.

Estes movimentos não puderam resistir à manipulação das elites étnicas pertencentes aos partidos políticos de contestação anti-colonial que buscavam suporte popular e legitimidade. Mas não raras vezes estes próprios movimentos fugiram do seu controle, assumindo outras trajetórias e, também, elegendo líderes populares destas elites na canalização de suas aspirações por salvação e independência.

As independências, vistas popularmente como o próprio advento do milênio não aplacaram muitos destes anseios. A independência de Angola, conquistada quinze anos após a independência do Congo, era tida por muitos dos angolanos lá exilados e aderentes dos movimentos proféticos, e não só, como o retorno à Terra Prometida. O novo momento inaugurado com as independências reacenderam esperanças, mas a continuidade das não-respostas na nova ordem pós-colonial revigoraram algumas destas concepções e sentimentos ainda latentes, no que toca a necessidade de uma nova ordenação da sociedade, entendida como um pacto ainda não retomado entre os dois mundos constitutivos do universo, tal como visto pelos Bakongo.

As igrejas e o período pós-independência

O período que se seguiu à independência de Angola reservou para as igrejas uma grande desconfiança do novo Estado independente, governado por um partido de tendência marxista (MPLA) que em 1977 se fecharia no leninismo à soviética.

O histórico da aliança da igreja católica com o antigo estado colonial a colocou sob suspeita, a despeito da atividade notável de diversos religiosos católicos contra o regime colonial. Mas também as outras igrejas se ressentiram da posição marginal na qual foram colocadas, apesar da contribuição significativa para a luta contra a opressão. Ainda que muitos dos líderes nacionalistas fossem religiosos, tanto católicos como protestantes, as restrições às igrejas, consideradas como “inimigas do progresso e dos verdadeiros interesses do povo” (Henderson, 1990: 393) se prolongaram por vários anos.

A estatização do ensino, retirando das igrejas um importante instrumento de evangelização, bem como a nacionalização de seus bens imóveis, foram duas providências tomadas pelo novo Estado independente que ilustram o ostracismo destinado às igrejas.

Houve também a perseguição a algumas confissões religiosas como as Testemunhas de Jeová, por sua doutrina sectária de recusa ao alistamento militar e alheamento aos símbolos nacionais, e os tocoístas, por serem associados à FNLA (opositora ao MPLA, o partido do governo). A perseguição a indivíduos e grupos alinhados aos movimentos inimigos, seja do governo do MPLA ou do movimento armado, a UNITA (a quem a guerra civil conferiu predominância no centro-sul do país), atingiu de forma implacável os religiosos. Além disso, havia a disputa ideológica, que opunha a fé religiosa aos princípios do marxismo-leninismo, impossibilitando aos religiosos a participação no partido único de então, o MPLA-PT (Partido do Trabalho, denominação do partido no seu alinhamento marxista-leninista a partir de 1977), ou o afastamento dos militantes de suas práticas de fé.

Nesse sentido, vemos que a emergência do estado nacional governado pelo partido único exigiu a convergência das lealdades centradas no MPLA, veiculador da única identidade fundamental naquele momento, a nacional, eclipsando manifestamente outras lealdades – regionais, étnicas, “tribais” ou religiosas – e associando-as entre si como práticas “reacionárias”, “contra-revolucionárias”, “divisionistas” ou particularistas, de forma a desprezá-las e ou torná-las secundárias à identidade que se pretendia construir, a nacional.

A disputa específica entre o MPLA e a igreja católica, assim, diz também respeito mais à semelhança entre as duas instituições, no que toca seu papel hegemônico e ideológico, evidenciando a impossibilidade das duas coexistirem naquele momento ocupando o mesmo espaço na disputa por lealdades. A dinâmica do processo, todavia, foi exigindo acomodações entre Estado e igrejas, forçando a diálogos e enfrentamentos mútuos.

À pequena distensão política que se seguiu na segunda metade da década de 1980 sucedeu, em 1987, o reconhecimento de algumas igrejas, entre elas a igreja católica e as protestantes mais antigas.

O campo religioso angolano sofreu rápidas mudanças. A igreja católica, que havia passado de hegemônica a suspeita, na verdade nunca perdera sua influência e presença substancial na sociedade. Porém, para isso teve que se transformar profundamente. A sua “africanização” foi um fenômeno pós-independência, que mudou a face da igreja em Angola, aproximando-a dos fiéis, formando sacerdotes angolanos como também nacionalizando seus interesses, de modo a assumir hoje um papel muito destacado na organização da sociedade civil e na denúncia dos desmandos cometidos contra os civis pelas duas forças em luta. A igreja católica é hoje, a despeito de assumir ainda um lugar ambíguo frente ao poder do Estado, a instituição civil mais respeitada e atuante em Angola.

A transformação da igreja católica deveu-se a processos internos à instituição – tanto no âmbito angolano como no plano internacional – como o confrontamento com o longo processo de independência angolano ao qual teve que se adaptar para sobreviver (Rodrigues, 1989). Tratou-se aqui de resolver seguidamente dois dilemas colocados à igreja católica. O primeiro, durante a luta pela independência, era o de optar pela "angolanização" da instituição, dissociando-se da igreja portuguesa que percebia a igreja nas colônias como mera extensão da igreja metropolitana. Esta opção demonstrou-se tardia, na medida em que a hierarquia católica era dominada por religiosos portugueses com muito pouco espaço para o clero local, que aspirava a uma igreja mais próxima do povo angolano. Tardia também pela hesitante e ambígua demonstração, por parte do Vaticano, de apoio ao clamor nacionalista vindo das colônias, sobretudo no que tocava aos domínios portugueses.

O segundo dilema, em parte decorrente do primeiro, era quanto ao apoio ao novo regime da Angola independente, dominado desde 1977 por um partido marxista-leninista, conseqüentemente pouco sensível às demandas religiosas. Tratava-se de garantir um espaço, já pouco confortável pela desconfiança lançada a uma instituição de origem colonial, ou seja, criar um bom relacionamento com o partido no poder sem perder sua característica de instituição religiosa, num tempo em que as exigências de posicionamento (contexto da guerra civil) eram imperativas a todas as forças sociais presentes.

Guadalupe Rodrigues (1989) analisa este processo e descreve a resolução destes dilemas da igreja católica a partir tanto de sua dupla dimensão organizacional – uma instituição ao mesmo tempo temporal e espiritual (substanciada pela distinção entre Vaticano e Santa Sé) – como por sua estrutura transnacional. Foi com os recursos advindos destas características que a igreja católica superou momentos críticos de sua identidade e de sua própria sobrevivência fortalecendo-se e enraizando-se na sociedade angolana.

O principal trunfo conquistado pela igreja católica, após um inicial recuo a uma dimensão basicamente espiritual, buscando sua reestruturação interna, foi marcar uma posição de neutralidade (entre as duas forças em luta, MPLA e UNITA) ao mesmo tempo em que insistia, persistentemente, numa resolução pacífica para o conflito civil angolano, valendo-se de sua dimensão transnacional para mediar e justificar os conflitos decorrentes deste posicionamento.

A independência de Angola também trouxe novidades para as igrejas protestantes. A principal delas foi a nacionalização de suas igrejas, que perderam a ligação umbilical que tinham com suas matrizes européias e americanas. As igrejas protestantes não contam com a mesma organização transnacional da católica, cabendo às matrizes pouco papel a desempenhar além de certo apoio financeiro, formação de

religiosos e orientações de ordem doutrinária. As igrejas protestantes se fragilizaram sem o suporte e as garantias advindas do exterior, ficando suscetíveis à fragmentação e às disputas internas.

Outra dificuldade enfrentada pelas igrejas protestantes foi sair de sua atuação regionalizada e implementarem-se por todo o território, outra exigência da "nacionalização", o que se mostrou um esforço dificilmente exitoso[135].

Sendo assim, assistimos a uma inversão nos papéis desempenhados pelas igrejas na vida política angolana antes e após a independência. Se, a princípio, a instituição católica tinha um papel conservador, contraposto a uma ativa participação dos protestantes na contestação colonial e na formação de nacionalistas, após a independência, a igreja católica passou a veicular um discurso includente, construindo sua imagem como uma igreja combativa capaz de falar não apenas por seus fiéis, mas pelo conjunto da população angolana. Este efeito ao mesmo tempo unversalista e nacionalista da igreja católica foi aceito pelo Estado, por amplos setores da sociedade, bem como por atores internacionais (Estados, organismos de ajuda humanitária, ONGs, imprensa, etc.).

As igrejas protestantes, por sua vez, foram perdendo paulatinamente a capacidade de iniciativa política e articulação, estando hoje, com poucas exceções, fechadas dentro da sua própria comunidade de fiéis.

As Igrejas em Luanda[136]

Atualmente, as igrejas protestantes são numerosas em Angola. Às igrejas metodista, batista e congregacional presentes no país desde fins do século XIX[137], acrescem, a partir da década de 1980, as várias igrejas pentecostais e neo-pentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Deus é Amor (estas duas de origem brasileira[138]), Maná (de origem portuguesa) e uma infinidade de igrejas, de pequeno ou médio porte, de origem angolana ou muitas vezes congolesa, algumas ultimamente

[135] A formação de associações evangélicas e organizações ecumênicas, tais como a AEA – Aliança Evangélica de Angola – em 1974 e a CICA – Conselho de Igrejas Cristãs em Angola – em 1977 buscaram a cooperação e a superação da fragmentação e marginalização que marcaram as igrejas nos primeiros anos da independência.

[136] Vamos tratar aqui da situação observada em Luanda, embora levando em consideração os dados nacionais obtidos em Viegas (1999) e no INAR.

[137] Das chamadas igrejas protestantes "históricas", outras igrejas como a luterana, presbiteriana também se encontram no país.

[138] A Assembléia de Deus já presente em Angola desde a década de 1950, vinda de Portugal, recebeu um forte impulso após da independência, com o reforço de pastores vindos do ou formados no Brasil.

alcançando grande expansão[139]. Como exemplo, temos a Igreja Fraternidade Evangélica de Pentecostes na África e em Angola (Bom Deus), a Recojecri da Nova Teologia em África-Ceifa, Igreja de Jesus Cristo do Espírito da Verdade (BIMA), a Torre do Rebanho, etc.

A influência das igrejas pentecostais brasileiras é notável. A construção de um enorme templo da IURD em um dos bairros mais chiques da cidade, o Alvalade, dá a medida de uma igreja que se expande para todas as classes e grupos sociais.

A influência da República Democrática do Congo (Congo/Zaire) sobre o quadro religioso angolano se faz ainda mais presente do que no período colonial[140]. Muitas das igrejas do Congo abrem em Angola suas "filiais" neo-pentecostais ou proféticas: Missão Evangélica do Espírito Santo, Igreja Evangélica Paz do Espírito Santo, Igreja Evangélica da Ressurreição do Nosso Senhor Jesus Cristo, Missão Evangélica da Salvação, Igreja do Espírito Santo e Profética de Angola, Combate Espiritual. O fenômeno da emigração de igrejas do Congo para Angola parece caminhar no passo da emigração dos congoleses para Luanda e do retorno dos angolanos do Congo para Angola.

As igrejas advindas dos movimentos religiosos chamados "messiânicos", a tocoísta e a kimbanguista, são muito freqüentadas, embora a primeira venha encontrando dificuldades desde a morte do seu fundador, o profeta Simão Toco (em 1984), sofrendo a partir daí várias cisões que só muito recentemente têm sido superadas. A unidade da igreja kimbanguista, a maior igreja independente africana, alimentada por sua grande força centralizada no Congo/Zaire faz dela uma igreja em expansão em Angola.

Outras igrejas pentecostais e/ou proféticas, embora não muito expressivas em termos da adesão, obtiveram visibilidade pelo exotismo de algumas práticas. Entre estas igrejas há também as igrejas africanas não-cristãs, que buscam recriar ou resgatar rituais tradicionais, especialmente em torno do culto aos ancestrais, embora dentro de uma liturgia bastante influenciada pela cristã. Entre elas citamos a Bundu dia Kongo (Igreja dos Negros), Kimpa Vita e Igreja dos Negros em África.

---

[139] Luanda é a ponta de lança das igrejas para o resto do país. As igrejas com sede em outras províncias (normalmente no centro-sul do país) acabam por ter uma atuação bastante regionalizada. Todavia, a maioria das igrejas abertas nos últimos anos em Luanda não tem fôlego para expandir-se para o resto do país, restringindo-se à capital, que abriga hoje mais de um terço da população nacional.

[140] Em Kinshasa, a multiplicidade das igrejas parece fazer de Luanda um pálido reflexo. A efervescência verificada no Congo não faz duvidar dos que dizem lá haver mais de quatro mil denominações. Basta percorrer uma rua, em qualquer bairro da cidade, para passar por quatro, cinco igrejas numa distância de 300 metros. Algumas igrejas estão lado a lado, separadas apenas por uma parede. Dos cerca de 15 canais de televisão aberta disponíveis em Kinshasa, seis são emissoras religiosas, onde se pode durante todo o dia assistir cultos, testemunhos, cenas de exorcismo, novelas e *clips* musicais religiosos. O fenômeno exigiria uma investigação à parte. A aguda degradação social, econômica e política vividas atualmente no Congo/Zaire ajudam a entender a dimensão do fenômeno, mas não suas origens.

O quadro religioso angolano é completado pelas igrejas de origem japonesa vindas do Brasil, como a Igreja Messiânica e a Mahikari, a iraniana Fé Bah'ai (em Angola desde 1951) e outras orientais. O islamismo tem em Angola uma adesão muito reduzida. Sua clientela é, na maior parte, de imigrantes de países de predominância muçulmana, tais como libaneses, senegaleses, malianos e outros, que formam uma camada coesa ligada às atividades do comércio. A adesão angolana ao islamismo imagina-se ser muito pequena, embora não haja dados a respeito. O islamismo, ao contrário do que se observa nas regiões norte ocidental e oriental de África, historicamente não teve expressão em Angola e é pequena na região da África Central[141].

Não se pode fazer imediatamente uma relação entre classes sociais e a adesão às igrejas em Luanda. Certamente a igreja católica atinge a maioria dos crentes, em todas as classes sociais, grupos étnicos, faixas etárias. Mas embora seja visível que as igrejas pentecostais e neo-pentecostais têm maior clientela entre a população jovem e de mais baixa renda, verifica-se a adesão de gente das classes mais favorecidas às igrejas "brasileiras" e à Igreja Maná. As distinções entre fiéis por classe de idade, social e econômica foram mais bem percebidas entre os Bakongo, sobre os quais vamos falar no próximo capítulo.

Dados sobre a cristianização em Angola

Não há dados coerentes sobre a adesão religiosa da população angolana. Desde a independência não é feito um censo demográfico nacional. Assim, contamos apenas com estimativas baseadas nos censos das décadas de 1960 e 70, ou seja, do período colonial, que foram balizadas com o censo eleitoral de 1991 e os censos provinciais, que não contém a filiação religiosa. Quanto a esta, contamos com dados dos anuários católicos que, possuindo uma metodologia própria, devem ser considerados com cuidado.

Henderson (1990: 138) apresenta dados de 1960, do Recenseamento Oficial Religioso: 68% de cristãos (51% católicos, 17% protestantes), 32% "animistas" em Angola (este recenseamento já apresentava a região bakongo, com um total de quase 100% de cristãos).

[141] Apesar de haver em Luanda talvez umas quatro mesquitas, a "igreja" islâmica não é reconhecida pelo Estado angolano. Num pronunciamento de um encarregado do Ministério da Justiça durante o Fórum de Igrejas já mencionado, ele atribui o não reconhecimento apenas a uma insuficiência na documentação apresentada pelos postulantes. Contudo, ao longo do seu discurso, fica clara uma certa má vontade do Estado para com os muçulmanos, agravada com os ataques do dia 11 de setembro de 2001. O Estado angolano considera o islamismo uma religião intrinsecamente perturbadora da ordem nacional, na medida em que ela não admitiria uma separação entre Estado e religião. Além disso, de acordo com o pronunciamento do funcionário do governo, o islamismo não se coadunaria com a "cultura angolana", de "tradição" cristã. Esta má vontade parece revelar uma certa xenofobia, já que a maioria dos muçulmanos em Angola, além de não ser angolana, é voltada para o comércio atacadista, com ligações aparentes com atividades ilegais.

É muito difícil fazer qualquer estimativa sobre a adesão religiosa atualmente, levando em consideração a expansão da igreja nos últimos 40 anos (a despeito da ação desencorajadora do Estado na primeira década da independência) e o crescimento dos protestantes, sobretudo da linha pentecostal, nos últimos 10 anos. Não se sabe se o crescimento pentecostal tem sido feito em detrimento dos católicos ou incide de forma importante sobre os não-cristãos. A expansão da igreja católica – a maior em Angola, presente, efetivamente, em todo o território há décadas – faz crer numa diminuição dos praticantes das religiões tradicionais, do mesmo modo que a urbanização também contribui neste processo. Evidentemente, não estamos considerando um abandono de práticas religiosas tradicionais como condição para a adesão às religiões cristãs.

A crer nos dados de Henderson, e não só, Angola é o país mais católico da África continental (Rodrigues, 1989: anexo III e Nigrizia, 1966).

Os censos religiosos da década de 60, discutidos em Henderson, indicam uma cristianização superior nas províncias do norte de Angola – Cabinda, Zaire e Uíge – em comparação ao resto do país (com exceção da província do Huambo). Nas províncias do Zaire e Uíge a média dos protestantes é muito mais alta que no resto do país, chegando, no Uíge, a metade dos cristãos.

No próximo capítulo voltamos ao Bairro do Palanca onde vamos finalmente nos aproximar da vida religiosa cotidiana de seus moradores.

CAPÍTULO 4

Igrejas e Família entre os Bakongo de Luanda

CAPÍTULO 4

Igrejas e Família entre os Bakongo de Luanda

Introdução: O culto de Ação de Graças da IEBA

É domingo no bairro do Palanca. Chego ao bairro às oito e meia, numa manhã de cacimbo[142], tempo de estio, mas úmido e frio. O cacimbo atrasa a saída dos fiéis e a movimentação em torno das numerosas igrejas que pontuam o bairro. A circulação de pessoas vai crescendo aos poucos para os cultos que começam em geral entre nove e dez da manhã.

Em cada rua encontramos ao menos uma igreja, como as bem pequenas que só reconhecemos pelos cânticos e orações que saem de casas transformadas em pequenos templos e vão enchendo as ruas. Já as igrejas maiores estão localizadas em grandes largos, com letreiros bem visíveis, torres ou cruzes demarcando sua presença. Entre meio-dia e uma hora será grande a movimentação nas ruas do Palanca na saída das igrejas.

Neste domingo, vamos assistir ao culto de Ação de Graças na IEBA, a Igreja Evangélica Batista em Angola. Próximo das nove horas já se ajuntam as crianças e adolescentes que estão saindo da Escola Dominical[143]. Fico observando a movimentação crescente dos adultos que se encontram na entrada, de jovens a idosos, mulheres com filhos às costas, amarrados em panos, jovens vestidas de calças e saias de jeans, malhas e tecidos sintéticos. As mulheres casadas vestem-se em geral de panos ou com elaborados vestidos feitos com tecidos do Congo, confeccionados nas várias alfaiatarias do Palanca.

A igreja da IEBA no Palanca fica no coração do bairro, ao final da Rua F, antes da estrada Sanatório/Bairro Popular. É uma enorme igreja, ainda não terminada, construída com blocos de cimento. Faltava ainda completar as paredes, e as telhas de zinco não chegavam a cobrir todo o teto. O piso é de cimento e para sentar há bancos de plástico e blocos de cimento dispostos em fileiras. Os bancos de madeira são para uso dos mais velhos, pessoas da hierarquia da igreja, bem como para acomodar os músicos, alguns dos corais ou convidados importantes. Os cultos normalmente agregam centenas de

---

[142] Em Angola, sobretudo na região de Luanda, o período de maio a agosto é o tempo do cacimbo, sem chuvas. Estas ocorrem escassamente a partir de novembro – Luanda fica num semi-árido – e por vezes torrencialmente entre os meses de fevereiro e abril.

[143] A Escola Dominical é destinada a educação bíblica das crianças e adolescentes. Estes são divididos por classes de idade e ficam a cargo de um evangelista que, no caso da turma dos adolescentes é alguém um pouco mais velho. São feitas leituras da Bíblia e há acesas discussões sobre o que foi lido.

pessoas, mas neste dia de Ação de Graças a igreja lotou completamente o imenso espaço, pois somaram-se os fiéis das outras paróquias.

A disposição das pessoas nos cultos ordinários parece obedecer a uma ordem na qual as mulheres sentam-se à direita do púlpito e os homens à esquerda. Esta divisão contudo não é estanque, posto que há muitos casais que sentam-se juntos, e as pessoas que chegam atrasadas vão se acomodando nas laterais, muitos sem cadeira, do jeito que podem. Alguns trazem seus bancos, algumas mulheres dispõem-se sobre seus próprios panos[144].

À frente do altar se distribuem os diversos corais (a IEBA do Palanca tem quatro corais: o das *mamãs*, o dos *papás*, dos jovens, que é misto, e outro também misto, mas formado por adultos). Ali também ficam os músicos, que nos cultos comuns são apenas uma pequena banda de flautas e caixas.

O dia de Ação de Graças, no entanto, é diferente. A congregação ocupa o espaço dividindo-se entre as diferentes paróquias. Vê-se que é um dia especial pela presença de outra banda, composta por guitarra, baixo, bateria, teclados e três vocais. Os corais estão todos uniformizados e há grande expectativa e uma maior preocupação com a organização. O culto é bem mais longo que o normal e uma atenção ainda maior é dada ao momento do ofertório, pois é dia de levantar fundos para a obra da igreja.

O culto começa às dez. Um culto comum normalmente inicia-se com um ou dois cânticos, apresentados por um dos coros, depois há os ritos iniciais, de pé. Há uma oração, feita em kikongo, geralmente por uma senhora, depois o Credo, feito de pé. Há apresentação dos convidados, pessoas de fora, novos membros, ou membros da igreja que retornaram de viagem ou de doença prolongada. Estas pessoas ficam de pé para serem saudadas por toda a congregação, com música, palmas e alegria. Depois, há leitura da Bíblia. Entre um evento e outro, há as apresentações da banda de flautas e caixas e dos corais. Antes da pregação do pastor, há o momento, que me parece ser o principal do culto, que é o ofertório. É uma parte longa da cerimônia, na qual os fiéis, separados por equipes[145], deslocam-se de seus assentos, cantando e dançando, para colocar a oferta em frente ao púlpito. Há dois momentos de ofertório, sendo que um é para ajudar a completar a construção da igreja.

Ao longo do culto há avisos comunitários, sobre óbitos, casamentos, encontros entre várias igrejas ou paróquias, avisos sobre reuniões organizadas durante a semana, etc. Após a pregação do pastor, há mais coros e orações antes do fim da cerimônia, após cerca de duas horas e meia.

Já o culto de Ação de Graças pode durar até quatro horas, pois é um encontro

[144] As mulheres podem usar de 2 a 3 panos. Um, que se amarra na cintura. Outro pano é posto por cima deste, numa segunda saia. Este pano também é usado para prender as crianças às costas. Pode-se usar um terceiro amarrado na cabeça, embora seja mais comum o uso de lenços.

[145] Não entendi bem a lógica desta divisão em equipes, que parece ser por setor de residência.

especial, de grande alegria, onde os cânticos, hinos e louvações são alternados com várias intervenções dos pastores exortando a comunidade a realmente contribuir com a obra da igreja, edificá-la e fortalecê-la. As longas orações em kikongo, marcam um momento bastante emocional de contrição, bem como os hinos exultantes e as várias apresentações dos coros, que capricham ainda mais nos uniformes, na empolgação e na afinação.

Neste dia, os avisos comunitários ocupam menos tempo, pois a igreja repleta conta com os fiéis de várias paróquias. É ocasião de concentrar esforços para que toda a comunidade compreenda que deve contribuir para que a sede da Igreja possa contar com os equipamentos necessários para a grandiosidade da sua obra, e que os dirigentes não podem trabalhar pela obra da igreja sem computador e sem telefone e nem se deslocar entre as diferentes paróquias sem carro, viajando de *candongueiro*.

Na primeira parte do culto seguem-se algumas orações em kikongo; depois hinos, em kikongo e em português; cânticos, cantados pelos corais, em diversas línguas (kikongo, lingala, francês) e as leituras bíblicas, em kikongo e em português. Depois disso, o pastor inicia, num tom dramático, uma pregação, em português, traduzida para o kikongo. Sua pregação remete-se às primeiras conversões em Mbanza Kongo no começo da cristianização e rememora o caminho do povo Bakongo ao lado de Deus durante os séculos contra a opressão colonial. Fala depois de salvação e lembra que são daqueles que vivem nos musseques, e não dos que vivem hoje na baixa, a maior e mais valiosa contribuição para a obra da igreja.

Já num tom grandiloqüente ele se pergunta se não foi a salvação de Deus que permitiu que aqueles que vieram da Damba e de Beu (distritos do Uíge, no norte de Angola) tenham sobrevivido a tantas dificuldades e chegado até ali. Depois ora pela abundância das ofertas, para que as pessoas retornem com Jesus no coração, que abandonem as “casas escuras”, onde vão à busca de “substâncias” para alimentar o vício das várias mulheres e obter enriquecimento sem bênção. A felicidade está em Deus. A pregação é mantida num tom dramático, e nela se pede para que as pessoas aprendam a agradecer as bênçãos que recebem de Deus e termina com uma oração em kikongo. Inteiramente sem tradução, como costumam ser as orações na IEBA.

O reverendo, dono de uma voz potente e muito grave, toma então a cena do culto. Após alguns avisos sobre o encontro com os jovens para aconselhamento, conversa com a platéia sobre a necessidade que uma igreja como a IEBA tem de terminar a construção da sede e de ter mesa, cadeira, computador, telefone e carro para desenvolver a sua obra. A igreja precisa organizar-se, a igreja precisa estar à altura de sua grandiosidade e de sua história. O tom é argumentativo, buscando o convencimento, de forma racional e pausada. Ele fala em português e em kikongo.

É anunciada a competição entre as diferentes paróquias para a contribuição à

igreja. Volta a tocar a banda de flautas e caixas. O reverendo lembra à audiência que o culto só termina depois da última benção e que as pessoas não podem ir embora logo após depositada a sua oferta. É anunciada a ordem dos grupos: primeiro os convidados da igreja, depois as paróquias de Viana, Estalagem, Golfe II, Neves Bendinha, Sapu, Golfe e, por último, a paróquia anfitriã, o Palanca. O pastor convoca algumas pessoas para contar o dinheiro.

O ofertório começa com a banda de flautas e tambores, os fiéis de cada paróquia se organizam em fila. Saem do seu lugar e vão até a frente do púlpito para depositar a oferta, tomando depois o outro lado dando a volta completa por toda a igreja até seus lugares iniciais. O culto esquenta e se anima, há a empolgação da competição e da banda convidada que inicia sua apresentação no meio da terceira ou quarta paróquia a desfilar.

Quando as enormes caixas de som espalhadas pelo templo soam o dedilhar característico da guitarra e o canto em lingala ressoa, é hora da festa. Os jovens se levantam, as senhoras se animam, palmas acompanham o ritmo. As músicas são basicamente músicas de empolgação com temas religiosos (e não cânticos) e em quase nada se diferenciam, no ritmo ou na melodia, das músicas congolesas que ouvimos nas rádios, bares e boates do Congo/Zaire e dos bairros *regressados*, apesar de serem músicas mais curtas e com refrão mais marcante.

O ofertório é longo. Vemos uma multidão constantemente dançando e cantando, formando um denso círculo à volta do salão da igreja. Ao fim de talvez uma hora, os fiéis da paróquia do Palanca se levantam para depositar sua contribuição. Grande animação toma conta da igreja, os fiéis do Palanca, que estão em número muito maior, se organizam em grupos: homens, mulheres e jovens cantando e dançando.

Há certa demora para voltar a concentração da audiência após o ofertório, de modo a ouvir uma curta pregação, cantar um hino, de pé, e orar, mais uma vez, em kikongo. A organização da igreja, nessa altura, já tem o resultado da contagem do dinheiro. Vai se anunciando o valor contribuído por cada paróquia. A paróquia do Palanca é a vencedora das contribuições.

A comunidade religiosa: organização, narrativa e representações

A centralidade do ofertório no culto batista por mim assistido no Palanca – e em outros cultos, como os da Assembléia de Deus – é notável não apenas por ele ser prolongado e muito animado, mas pelo envolvimento da congregação e pelo que este envolvimento simboliza, constituindo um momento mais importante do que a própria pregação.

É nesta ocasião que a comunidade da igreja de fato manifesta-se, que conferimos a resposta (em geral) positiva dos fiéis, que antes eram apenas assistentes,

embora não passivos, daquilo que é organizado pela hierarquia da igreja: leituras, coros, pregações, avisos. Os fiéis levantam-se cantando e dançando e depositam à frente do púlpito, nas diversas bacias ali dispostas, sua contribuição, sua oferta, o fruto do seu trabalho para a obra da igreja. Dispõem na verdade sua retribuição pelas graças por Deus concedidas e reafirmam a todos os fiéis, aos representantes da igreja, sua hierarquia e seus líderes, seu pertencimento àquela comunidade[146].

De modo muito mais exaltado que os cultos ordinários, o culto de Ação de Graças é um espaço de afirmação da identidade da comunidade Bakongo, batista e angolana que está ali presente e de seu legado histórico específico. Esta história afirma a auto-representação de um povo Bakongo autônomo, e sempre é ressaltada a sua cristianização antiga, anterior a outros povos angolanos e africanos. A memória da história e da trajetória do grupo é constantemente reconstruída e reforçada através das pregações dos pastores, reiterando, embora de forma diferente, as narrativas que são veiculadas em outros espaços de sociabilidade kongo, como as reuniões familiares.

No segundo capítulo observei que, nas reuniões familiares, os *mpovi* (advogados tradicionais) entremeavam sua argumentação, baseada nos provérbios e no conhecimento tradicional, com passagens da Bíblia. Nas pregações dos pastores mais experientes da IEBA, por sua vez, percebi ser muito comum o uso dos provérbios e da moral kikongo como forma de reforço da argumentação religiosa.

A narrativa religiosa veiculada pelas igrejas dá maior ênfase não só ao fato da longa cristianização do povo kongo mas, neste caso da IEBA, da participação da igreja protestante na contestação nacionalista e na perseguição sofrida com a repressão portuguesa[147]. Já a narrativa familiar detém-se na reprodução da própria tradição kongo, da moral, dos conhecimentos, das regras, da importância do parentesco e da reprodução da língua kikongo. Este aspecto da valorização da língua kikongo e da sua manutenção aproxima a narrativa familiar da narrativa comunitário-religiosa, no caso das igrejas como a batista.

A narrativa histórica e identitária, veiculada na pregação, torna efetiva e real a igreja como *corpo*, como a representante que unifica o grupo de fiéis numa comunidade coesa, que se reconhece numa mesma história, línguas, trajetória e vicissitudes comuns. As contribuições dos fiéis, mais do que uma demonstração de fé (ou de sucesso dos

[146] É possível fazer uma interessante distinção entre os cultos das várias igrejas no que toca a forma de organizar o ofertório. Há igrejas, como a católica, Bom Deus, IURD, nas quais cestos, bacias e sacos são levadas até os fiéis, que permanecem nos seus lugares, para que façam a oferta. Em outras igrejas como as batistas, a Exército da Salvação, Tocoísta, os fiéis vão até a frente do altar fazer as ofertas.

[147] O aspecto da afirmação da identidade étnico-nacional fundada na luta e na resistência contra o colonialismo é impressionantemente forte também na narrativa da igreja tocoísta. No caso desta igreja, a resistência às perseguições do regime do MPLA é também bastante ressaltada. A história da igreja tocoísta, nesta narrativa, é confundida com a história da resistência do povo angolano à opressão colonial.

pastores em manipularem os fiéis), é um ato de reconhecimento e legitimação das lideranças pela reapresentação da história que estas lideranças veiculam.

Os diversos coros evidenciam uma característica da maior parte das igrejas que visitei: a organização da comunidade de fiéis em grupos. Seja no grupo das *mamãs*, do *papás* ou dos jovens e, dentro destes grupos, na organização de corais, é muito difícil um membro da igreja não participar de grupos no seu interior. O indivíduo não é reconhecido pela comunidade religiosa se está fora destas organizações, onde as pessoas se auxiliam uns aos outros, se visitam e controlam a participação e presença de cada membro nas freqüentes atividades religiosas.

Durante a semana há cultos específicos para estes grupos – de senhoras, homens e jovens –, nos quais eles mesmos organizam e se encontram para rezar, louvar, cantar, ensaiar os corais e ouvir a Palavra e a pregação de um pastor convidado.

Os laços dentro dos grupos tornam-se fortes e criam solidariedades duradouras que geralmente coincidem com relações de vizinhança. Por vezes, a expansão de uma igreja, que permite a abertura de um novo templo num outro bairro, ou a mudança de endereço, não impede que um fiel permaneça na sua paróquia de origem, mesmo distante de sua nova residência. Laços antigos se tornam persistentes fazendo com que, por vezes, a rede de relações entre fiéis se expanda para além dos bairros.

Os Bakongo e as igrejas

Segundo dados fornecidos por funcionários do INAR, as igrejas espalham-se por toda a cidade de Luanda, do centro à periferia. Mas em bairros como Palanca, Mabor e Hoji A Henda, bairros cuja maior parte da população é originária do norte de Angola, são observados um número maior de igrejas e de diferentes denominações.

Estas informações confirmaram-se pela minha própria observação no Seminário, referido no começo do terceiro capítulo, no qual a maior parte dos chefes das pequenas igrejas pentecostais era de origem bakongo.

Entre intelectuais angolanos, principalmente escritores ficcionistas, jornalistas e outros pesquisadores, a proliferação das igrejas é percebida como um equivalente da *candonga*, uma espécie de "*candonga* espiritual". *Candonga* refere-se ao comércio paralelo, hoje informal, alastrado pelo país, alimentado pelo contrabando e pelas práticas tácitas ou informais de trocas e da comercialização do favor, da pequena e disseminada corrupção. Esta percepção alia-se a noção corrente de pastores inescrupulosos que enganam fiéis desesperados em busca de cura para suas doenças e aflições e de que a expansão e proliferação das igrejas é decorrência direta da crise econômica e da

pauperização da população[148].

A abertura de igrejas seria, nessa chave, um expediente para o enriquecimento ilícito, prática análoga à corrupção, ao favorecimento, ao contrabando, ao comércio ilegal etc. A clientela da igreja cresceria assim a braços com o aumento da pobreza e do desespero, com a retirada do Estado no atendimento à população e com o crescimento desordenado das cidades.

A hipótese da "candonga espiritual" casa-se facilmente com o histórico dos Bakongo enquanto grupo que introduziu a prática do comércio informal/ilegal. Reproduz-se desse modo, o mesmo estereótipo do mukongo/*regressado* voltado para as práticas ilegais de comércio (práticas depois seguidas por toda a população), aquele que teria tido a "iniciativa" de "enriquecer" indevidamente com o "desespero" alheio, através da abertura de igrejas e cobranças de dízimos.

A hipótese da crise e da pobreza como fatores para a multiplicação de igrejas não condiz, todavia, com a condição de vida relativamente menos precária da população Bakongo. Os Bakongo não são, de nenhum modo, a população mais carente da cidade. Em Luanda encontramos bairros cuja população tem condições de vida muito mais agravadas e onde não se verifica um número tão elevado de igrejas.

Outra forma muito comum de analisar o fenômeno da proliferação de igrejas em Angola e em África é relacioná-la ao declínio da solidariedade familiar[149]. Esta hipótese relaciona "*o crescimento das igrejas protestantes e pentecostais (...) como uma resposta à necessidade dos agentes sociais de construírem redes de solidariedade e de se agarrarem a valores novos para enfrentar a desintegração ocasionada pela guerra civil (...)*", como aponta Peter Fry (2000: 76) em um artigo sobre a expansão das igrejas pentecostais no Moçambique do pós-guerra. A situação de guerra, ou pós-guerra, que provocou o deslocamento de populações para os centros urbanos teria gerado uma situação de perda de referências e laços que seriam reconstruídos pela adesão à igreja, uma instituição tão englobante e totalizadora como as sociedades de parentesco. Esta interpretação, embora interessante, não logra explicar como e porque esta "*forma muito específica de sociabilidade*" (Fry, 2000:82) substitui – se é que substitui – formas mais antigas e também eficazes de sociabilidade. O autor, como eu, duvida que tenha havido uma substituição dos laços familiares pelos religiosos. Eles foram somados, e de formas

---

[148] A referência à proliferação religiosa como "o equivalente espiritual do desenrasque [débrouille]", do "salve-se quem puder" está em Messiant (1994: 200). Nos romances de Pepetela – *O desejo de Kianda* (1995) e *A geração da utopia* (1992) – e Boaventura Cardoso – *Mãe, materno mar* (2001) – , encontramos referências ao atual fenômeno de proliferação de igrejas. Nos três romances prevalece o tom de crítica aos pastores inescrupulosos, associando as igrejas ao comércio e desregulamentação econômica, acompanhada de profunda crise econômica e social e da perda das referências religiosas originais ou tradicionais em prol de mera ganância e fanatismo.

[149] Esta explicação também é recorrente para o fenômeno da pentecostalização na América Latina, associado à urbanização e à migração de populações rurais. Estas, perdendo suas referências familiares e territoriais nos centros urbanos, são empurradas para as igrejas evangélicas.

variadas.

Da mesma forma que os Bakongo não são o grupo mais pauperizado no contexto da crise social em Luanda – muito pelo contrário – tampouco são o grupo cujos laços familiares encontram-se esgarçados. Os Bakongo são notórios por serem os mais persistentes em termos de manutenção e revitalização de laços familiares, de coesão interna e de apego às tradições, como vimos no segundo capítulo.

Foi a partir desta constatação que iniciei meu conjunto de indagações sobre as relações entre igreja e família no grupo bakongo em Luanda. Como se relacionaria a adesão às diversas igrejas e os laços familiares entre os Bakongo? As adesões religiosas seguem os já existentes laços de parentesco ou desafiam estes laços? Qual o papel das relações de vizinhança na adesão religiosa e no trânsito entre igrejas? Haveria alguma conexão entre a estrutura social e de parentesco dos Bakongo e a proliferação das igrejas, bem como as cisões e desmembramentos dentro delas?

Os próprios Bakongo buscam formular explicações de diversas ordens sobre o fato da proliferação de igrejas ser um fenômeno associado principalmente a este grupo, notadamente entre os regressados.

A primeira explicação diz que os Bakongo são os mais religiosos entre os angolanos, são cristãos há muito mais tempo e, portanto, são naturalmente inclinados à vida religiosa e a freqüentar igrejas.

Esta explicação, evidentemente, não é suficiente para entender a diversidade de igrejas. Esta diversidade, segundo alguns deles, estaria relacionada ao fato dos "Bakongo gostarem de mandar", referindo-se à estrutura segmentar da sociedade kongo, na qual chefes de linhagens menores buscam novos espaços para a criação (e a liderança) de novos grupos. Esta estrutura reproduziria-se no contexto atual através das cisões e desmembramentos entre as igrejas, nas quais emergem novas lideranças que comandam grupos menores e autônomos numa organização de menor hierarquia. Vamos voltar a este ponto mais adiante.

Uma constatação muito presente é a influência do Congo/Zaire e da presença de "zairenses" na criação de múltiplas igrejas e dissidências de igrejas. Muitas vezes, os Bakongo de Luanda recusam a apreciação de que são angolanos do norte os responsáveis pelo grande número de igrejas. Dizem que são os congoleses e não os *regressados* os que trazem as igrejas do Congo à Angola, ou que a proliferação de igrejas está disseminada por todo o território angolano, não sendo só "coisa dos Bakongo"[150].

[150] O Congo/Zaire, desde a história colonial, foi sempre utilizado como bode expiatório para certos fenômenos ocorridos em Angola, como a contestação nacionalista, apontada pelos colonos portugueses como uma ação provocada exclusivamente do exterior, que foi alimentado pelo pânico que o conturbado processo de independência do Congo causou entre os colonizadores. Depois, os *regressados* do Congo teriam introduzido em Angola a desordem da economia informal (ver Pereira, 1999) e hoje a "desordem religiosa". Esta acusação aos congoleses é feita pelos angolanos, inclusive os de origem bakongo, que absorveram parte dos estereótipos que lhes são atribuídos.

Outros, por sua vez, num sentido ao mesmo tempo de auto-crítica e de auto-indulgência, afirmam que, sendo os Bakongo inclinados ao comércio e muito mais viajados que os outros angolanos, são capazes de ver mais longe e de farejar um bom negócio. Assim, apenas teriam feito mais cedo o que os outros angolanos só vieram a realizar anos depois: tanto a montagem do comércio informal como a abertura de igrejas (e de partidos políticos e de organizações não-governamentais[151]) foram iniciativas tomadas primeiro pelos angolanos do norte, práticas depois "copiadas" pelos outros angolanos[152].

Juntando informações fornecidas pelos próprios fiéis e alguns dados obtidos no INAR e em Viegas (1999), comecei por mapear as igrejas de maior adesão entre os Bakongo, explorando a composição de sua audiência e as formas pelas quais os fiéis aderem a tal e qual igreja. Mesmo não sendo possível a percepção de um padrão claro, vamos procurar, mais adiante, entender os meios pelos quais se processam os desmembramentos e cisões entre as igrejas, para além da suposta vaidade e ganância de seus dirigentes.

Esboço aqui alguns dados, partindo das variáveis de classes de idade, de gênero e situação sócio-econômica[153]. A igreja católica é, como em todo o país e por todos os grupos étnicos, a igreja com mais adeptos entre os Bakongo. A igreja batista que, como já vimos, é a principal igreja protestante que implantou-se no norte de Angola, segue como outra igreja de grande inserção – e autoridade – entre esta população, ainda que se divida em diversas denominações. Dentre estas, a IEBA, Igreja Evangélica Batista em Angola, a herdeira da antiga BMS, do tempo colonial, continua sendo a igreja com mais adeptos[154].

A igreja kimbanguista (Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo sobre a Terra pelo Profeta Simão Kimbangu), ao que me pareceu, segue as igrejas batistas de perto, apesar de Viegas (1999: 63) apontar que esta possui um número bem maior de adeptos, estando em segundo lugar, após a igreja católica. Além destas, outras igrejas de

---

[151] A criação de múltiplos partidos políticos e organizações não-governamentais após a abertura política, em fins dos anos 1980, teve grande protagonismo dos Bakongo. Há um senso comum que associa todos estes empreendimentos bakongo – partidos, igrejas e organizações – como um mesmo fenômeno (sobre multipartidarismo e os Bakongo ver Lukombo, 1997).

[152] Esta explicação parece confirmar o estereótipo referido antes, da "candonga espiritual". Todavia a iniciativa comerciante e o "faro" para o bom negócio é visto por amplos setores bakongo como uma qualidade extremamente positiva.

[153] Seria de extrema importância a realização de um censo religioso em Angola. Tudo o que pudemos fazer teve como base observações e entrevistas e, em parte, o trabalho preliminar de Fátima Viegas (1999).

[154] Após a independência, com a nacionalização das igrejas, a BMS de Angola transformou-se na IEBA – Igreja Evangélica Batista em Angola – em julho de 1977, reestruturando-se após o período de guerra colonial (1961-74) que esvaziou o norte de Angola tornando o trabalho religioso extremamente difícil. A igreja batista implantou-se em Luanda a partir da migração dos Bakongo para a capital (*regressados*). Entre as outras igrejas batistas saídas deste ramo estão a IERA e a UEBA.

referência entre a população bakongo presente em Luanda são a Igreja Exército da Salvação e a igreja tocoísta (Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo).

A tradição familiar parece conservar-se assim como o principal critério de adesão dos Bakongo às igrejas, reproduzindo, dentro das famílias, ao longo das décadas, os adeptos das principais igrejas.

As igrejas pentecostais, em geral, vão colhendo fiéis destas igrejas citadas acima, a princípio entre os mais jovens e mulheres. Nota-se em igrejas como a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), uma adesão bastante mais jovem e bastante mais pobre, no caso nos bairros de predominância Bakongo[155].

As igrejas proféticas recentes são em grande número. Mas, com poucas exceções, não parecem ter uma adesão numerosa, nem de base familiar. Isso nota-se pela composição da audiência que acorre às igrejas aos domingos. Nas principais igrejas relacionadas acima vê-se grupos familiares presentes, enquanto que as igrejas mais recentes são procuradas mais por mulheres e jovens e menos por homens. Nota-se também presença bem menor de crianças nos cultos pentecostais em comparação às igrejas mais antigas.

Há outros aspectos a destacar sobre as igrejas, não somente quanto à composição etária, de gênero ou sócio-econômica. Alguns sinais indicam, por exemplo, um maior ou menor envolvimento de cada igreja com certas instituições Bakongo, dando notícia de situações de aproximação e/ou ruptura que a comunidade da igreja estabelece com instituições da esfera familiar. Estes aspectos sinalizam também uma postura identitária do grupo em relação à sociedade mais ampla, seja nacional, seja de Luanda, seus símbolos e valores, como veremos.

São elas o uso das línguas nos cultos (português, kikongo, lingala e outras línguas), o tipo de cânticos, o uso ou não de roupas de tipo africano pelas mulheres, a proporção de crianças e jovens nos cultos, a introdução de certos rituais. O dinamismo demonstrado pelos grupos organizados dentro das igrejas (grupo de mães, de jovens, de homens) em situações de óbito ou casamento, por exemplo, indicam o envolvimento (e o respeito) da igreja nas situações em que a autoridade localiza-se dentro das famílias, o que vamos explorar na segunda parte deste capítulo.

---

155 A IURD, vinda do Brasil, vem colhendo uma adesão expressiva em toda Angola e, provavelmente, não apenas nas camadas mais pobres da população, haja visto a construção de templos em bairros de classe média em Luanda. Porém, no caso do Palanca, me pareceu que aí sim, esta igreja obteria uma adesão mais feminina e jovem, com baixo número de crianças e idosos.

Aspectos da cultura nos cultos religiosos

Tomemos aqui como exemplo o uso da língua, ou melhor, das línguas, nos cultos, apontado no segundo capítulo para identificar a composição étnica das diferentes áreas do bairro do Palanca. A escolha do português como língua principal de culto, para além da necessidade de atingir uma audiência plural e multiétnica, como normalmente é justificado, indica também uma vontade da própria igreja de assumir um ponto de vista mais "nacional", na medida em que, em Angola, e sobretudo em Luanda, o uso da língua portuguesa se faz hegemônico. Este é o caso especialmente da igreja católica.

Já a predominância do lingala nos cultos, mais do que conformar-se a uma assistência de maioria regressada ou congolesa, pode sugerir uma vontade ou uma inclinação para um culto mais sectário, mais voltado para um grupo culturalmente determinado que encontra nas igrejas – principalmente as proféticas – um espaço privilegiado de reprodução de um modo de vida específico, tendência maior que a de assimilação.

O uso do kikongo, quase sempre mesclado com o uso do português, aponta para uma espaço de valorização cultural fincado na tradição bakongo e voltado para um tipo de público bastante sensível à manutenção do kikongo como língua de grupo, de valorização da tradição e de suas instituições. O uso alternado com o português indica a dupla necessidade de integração e atenção ao espaço nacional, numa forma cadenciada que aponta para a construção de uma identidade que quer ser (e pode ser) ao mesmo tempo nacional e étnica. O uso alternado entre português e kikongo praticamente em pé de igualdade eu assisti nos cultos da IEBA (Igreja Evangélica Batista em Angola).

Há uma variação enorme no uso das diferentes línguas nas diferentes igrejas nos diferentes momentos de culto. Pode-se pensar em quatro espaços nos cultos, nos quais o uso das línguas é demarcado. O primeiro espaço é o da pregação, no qual há um discurso direto da autoridade religiosa, o pastor ou o padre, para os fiéis. Há uma interação relativa entre fiéis e pastor, mas com o controle do último. O segundo espaço é o da oração (e dos hinos), estabelecendo a comunicação entre o corpo de fiéis (incluindo autoridades e assistência) com Deus. São situações caracterizadas pela solenidade e pela contrição. O terceiro espaço é o das leituras bíblicas, que pode ser feita pelo pastor, padre mas também outros ministrantes. É quando Deus e seus mediadores (apóstolos, profetas) comunicam-se com seus fiéis (indicado pela expressão "vamos ouvir a Palavra de Deus"). O ultimo espaço é o dos cânticos, canções e músicas de empolgação[156], na qual há uma comunicação mais relaxada entre fiéis – bandas, corais e o público

[156] Cantadas antes do início culto em algumas igrejas e no momento do ofertório.

assistente. Neste espaço, podemos também inserir os avisos comunitários e recomendações, que dizem respeito à comunidade religiosa e mais ampla, bem como testemunhos feitos por fiéis (especialmente nas igrejas pentecostais). Em muitos cultos esse espaço é o que toma mais tempo – e onde há maior variação de línguas. Haveria um quinto e último espaço, por fim, que é o das celebrações de casamentos e consagração ou apresentação de crianças à comunidade, feitos muitas vezes em cultos separados ou num momento destacado no culto dominical[157].

No caso do culto da IEBA, a pregação é feita em português, com tradução consecutiva para o kikongo. As orações são feitas quase sempre em kikongo, indicando, o lugar ritual e quase sagrado ocupado pela língua materna (Pereira, 1999: 118-9). As leituras bíblicas são feitas em português e em kikongo, consecutivamente. Os cânticos são cantados em várias línguas – lingala, kikongo, francês, embora pouco em português.

Um inventário das variações encontradas nos cultos das outras igrejas seria excessivo aqui, mas é relativamente freqüente a situação de maior variedade lingüística nos cânticos, bilingüismo nas leituras e pregação e monolingüismo nas orações. Cabe reiterar que esta ordenação não atende apenas a uma situação pragmática de adequação ao público ou de minimização do tempo ou do esforço dispensado nas traduções.

Quero dizer que, mais que uma adequação à composição da congregação, as línguas utilizadas são fruto de uma escolha (que leva em conta também as características e necessidades desta audiência e a trajetória do pastor ou ministrante) que indica o lugar e o papel que cada denominação e cada comunidade religiosa pretende ocupar e desempenhar dentro do grupo e fora dele.

Portanto, à dimensão "universal" ou nacional da igreja católica expressa por sua liturgia e sermão efetuados em português, mas com cânticos em kikongo e outras línguas, vamos contrapondo igrejas como a batista, que organiza seu culto buscando um equilíbrio entre o kikongo e o português, até igrejas, como a maioria das igrejas proféticas/pentecostais, que fazem seu culto quase que exclusivamente em lingala ou, como a Igreja Universal do Reino de Deus, exclusivamente em português[158]. A igreja tocoísta, que prima por ser uma igreja especificamente angolana, dá um espaço

---

[157] Este quinto momento, que tem um aspecto civil, é feito geralmente em português.

[158] Apesar do monolingüismo da maioria das igrejas proféticas ou pentecostais, seu culto é baseado nos rituais extáticos de possessão e encontra seu momento máximo na expressão da glossolalia, ou seja, o falar em línguas estranhas, que seriam línguas divinas, a "língua de Deus, ou dos anjos" incompreensíveis às pessoas comuns. Este momento ritual do "falar em línguas" indica a comunicação direta com o Espírito Santo, ou seja, a própria descida do espírito sobre o fiel, o que sinaliza uma bênção recebida, graça esta alcançada individualmente e não necessariamente por todos os fiéis. A glossolalia, uma espécie de "multilingüismo ritual", parece fazer um contraste interessante à diversidade lingüística das igrejas protestantes e católica que não estão voltadas para este tipo de experiência. A glossolalia, uma expressão puramente religiosa, mística e individual, exprime um discurso não coletivo, que não pode ser compreendido fora do contexto ritual, fazendo um contraponto da análise até aqui apresentada, que busca apontar sinais expressos pela comunidade religiosa dentro do culto, mas que encontram ressonância fora dele.

interessante às diversas línguas angolanas – especialmente nos cânticos, mas não só – que não pertencem necessariamente ao público presente no culto em questão, como o chokwe e o umbundo. É como se estivesse a dizer “nós somos ‘a’ igreja angolana propriamente dita” – e dizer angolano é dizer através de *todas* as suas línguas e expressões. A pregação do culto tocoísta assistido no Palanca foi feito em português, kikongo e kimbundo, indicando uma afirmação de “angolanidade” baseada no uso das diversas línguas, independentemente da composição étnica dos fiéis, e não no uso quase exclusivo do português.

Se as comunidades e lideranças religiosas costuram meios diferentes de associar identidade étnica e nacional a partir da manipulação do uso das línguas, outros sinais expressos pelas comunidades de fé, durante os cultos, indicam outras formas de relacionar a vivência religiosa e a participação das igrejas na vida comunitária e nas redes de parentesco. Alguns indícios também apontam como estas “irmandades” vivenciam certos aspectos da cultura kongo, da influência da cultura congolesa recebida em Kinshasa e os aportes da cultura “angolana” veiculadas pela sociedade envolvente de Luanda.

As roupas exibidas pelas mulheres nos cultos são um sinal interessante para perceber como se compõe o público das diferentes igrejas. O uso de panos e amarrados comuns ao vestuário kongo e/ou determinadas roupas tidas como tipicamente congolesas (vestidos de mangas bufantes ou conjuntos de blusas, saias e torços, determinados tipos de adereços) associado ao uso de maquiagem, tipos de penteados, uso de lenços etc., indica a composição da audiência, se mais é mais Bakongo angolana, se tem maior ou menor presença de *regressados* ou de congoleses, ou inclui população mais “luandizada”, ou mesmo *luandense* (como é percebida no uso de calças jeans e roupas mais “ocidentais”), além de outros grupos, como os ovimbundu.

Essa composição de vestimentas não é aleatória e se constrói a partir também de estímulos e controles vindos de dentro e de fora do grupo (como o caso de pastores e lideranças religiosas que reclamam sobre o tipo de roupa utilizado pelas jovens, por exemplo, e a influência do modo de vestir de Luanda). O fato é que uma presença maior de mulheres adultas vestidas de panos e a maior freqüência de crianças às costas aponta para um tipo de comunidade de igreja que dá muito valor aos aspectos mais tradicionais da família kongo radicada em Angola conferindo um relacionamento bastante íntimo entre lideranças religiosas e tradições calcadas na família.

A dedicação de determinadas igrejas à educação e evangelização de crianças e adolescentes (caso das igrejas batista, Exército da Salvação, kimbanguista, católica), através da “Escola Dominical” (a evangelização de crianças das igrejas protestantes) demonstra um investimento antigo na relação entre igreja e família que se traduz pela adesão de tipo familiar que já apontamos acima.

Nesse sentido, podemos ver como as igrejas proféticas e pentecostais, cujos fiéis aderem em busca da experiência extática de contato direto com o divino, das promessas de cura e de proteção à feitiçaria, prescindem de um tipo de organização baseada na adesão familiar. E assim, estabelecem estratégias de captação destes fiéis nas bordas da clientela das igrejas de adesão tradicional/familiar, rompendo, muitas vezes, com lealdades baseadas no parentesco e nos sistemas culturais engendrados por estas redes.

Assistindo diversos cultos em igrejas proféticas e/ou pentecostais, percebemos que as crianças e adultos mais velhos eram quase inexistentes e pouco se fazia menção a eventos e festividades comunitárias que não dissessem respeito especificamente à comunidade de fiéis. O uso quase exclusivo do lingala ou do português (caso da IURD) indicava pouca inclinação ao estímulo de identidades culturais mais articuladas – seja com o grupo bakongo enquanto tal, seja com outros grupos étnicos e nacional.

Formas de adesão religiosa e modelos de igrejas

Se avançamos na idéia de que as filiações às diferentes igrejas atendem a uma divisão entre uma adesão de tipo familiar e uma adesão "pulverizada" – ou seja, não relacionada à inserção familiar e, talvez, de camadas do grupo menos enquadradas do ponto de vista do parentesco (mais jovens, mais pobres, recém chegados do Congo ou do norte de Angola que não contam com boa rede de apoio familiar) – podemos pensar, seguindo a abordagem de MacGaffey (1983 e 1986), que esta divisão reflete dois grupos sociais, distinguidos entre grupos organizados em torno das instituições familiares e grupos marginalizados, de diversas formas, desta estrutura.

MacGaffey indica que a adesão às igrejas proféticas se dá predominantemente entre indivíduos e grupos (ele refere-se à região do Baixo Congo, no Congo/Zaire) considerados "perdedores" dos dois setores, chamados costumeiro e burocrático, do sistema que ele chama de "sociedade plural" (1983: *passim*), seja ela colonial ou pós-colonial. Vimos parte desta discussão no terceiro capítulo. Tanto as pessoas que estão à margem do sistema tradicional (ou seja, à margem do grupo de poder e prestígio atribuído pela sua posição no grupo de parentesco ou nas linhagens mais prestigiadas), quanto à margem do sistema burocrático (colonial ou do aparelho de estado, ou fora do acesso aos bens de consumo e simbólicos propiciados pelo acesso ao sistema ocidentalizado) são passíveis de serem incorporados nos grupos religiosos de tipo profético, de organização menos hierarquizada, cujo acesso à divindade se dá por via mais imediata (êxtase, possessão, cura divina, "profetização"[159]). Segundo MacGaffey,

[159] O ato de profetizar é aquele que permite o contato imediato com o "outro mundo", possibilitando adivinhações e o conhecimento direto das vontades e dos desígnios divinos voltados

aqueles bem situados no chamado setor costumeiro, especialmente os homens mais velhos e chefes de família, raramente ingressariam em igrejas deste tipo, como também já vimos antes.

No caso das adesões dos Bakongo às diversas denominações em Angola, atualmente (2001), percebi uma certa ressonância das observações de MacGaffey. As igrejas, mais antigas, mais estabelecidas, de organização mais hierárquica e centralizada são aquelas nas quais os grupos familiares perfazem a maior assistência, com uma presença expressiva de homens (e mulheres) mais velhos.

Os sinais já apontados que indicam o tipo de composição da "clientela" das diferentes igrejas e sua aproximação com as instituições familiares – língua, tipo de roupa, presença de crianças, etc. – confirmam a distinção sugerida por MacGaffey (1983: 68) entre um modelo de igreja mais "universal" ou missionário (plurilíngües, hierárquicas, com ênfase na liturgia e na leitura da Bíblia) e as igrejas de tipo "espiritual[160]" (monolíngues[161], com organização pulverizada de baixa hierarquia centradas na relação entre pastor/profeta carismático e fiéis, menos hierárquicas, que priorizam os rituais extáticos e de possessão voltadas para a cura e resistentes à burocratização e liturgias rotinizadas[162]). Estas últimas atendem a uma clientela de indivíduos deslocados de suas famílias, principalmente mais jovem e mais pobre.

Nessa distinção, a trajetória da igreja kimbanguista torna-se interessante pois, com origem no movimento messiânico ou profético mais bem sucedido da África Central, foi a igreja referida por MacGaffey (1983) para demonstrar a sua tese da adesão dos "perdedores" do "sistema plural" nos movimentos proféticos. Atualmente, a igreja kimbanguista é uma das mais importantes igrejas africanas: bem estruturada, altamente hierarquizada e burocratizada, na qual as manifestações "espirituais" (possessão, glossolalia, profetizações, cura divina) vêm perdendo espaço para uma organização mais controlada e com uma liturgia mais previsível (MacGaffey, 1983: 118). Hoje, a composição dos fiéis da igreja kimbanguista é de tipo "familiar", tal como a igreja católica, Exército da Salvação, igreja batista. A igreja tocoísta é outro exemplo de igreja herdeira dos movimentos proféticos que se "rotinizou".

---

para as demandas por cura divina. Profetizar é, na fala de meus informantes, principalmente, o dom da premonição e da identificação das ações de feitiçaria e de seus agentes.

[160] "Espiritual' é o termo que alguns dos bakongo em Luanda (das igrejas batistas) usam para se referir às igrejas pentecostais e proféticas. Estas se baseiam na descida do Espírito Santo, mas os protestantes batistas dizem que, na verdade, são maus espíritos que vêm aos fiéis.

[161] A distinção entre os dois tipos de igreja feita por MacGaffey não menciona a variável de línguas, aspecto que encontrei no caso de Luanda/Angola.

[162] Há um outro aspecto de diferenciação entre igrejas do espectro missionário universal e as sectárias no que toca à escolha das leituras bíblicas. As igrejas pentecostais/proféticas dão ampla preferência à leitura dos Profetas e Atos dos Apóstolos, voltadas para os aspectos messiânicos do antigo e do novo testamento, ao passo que as protestantes têm uma leitura mais variada incluindo mais os evangelhos.

Olhando mais de perto as igrejas batistas

Acompanhei os cultos da IEBA, Igreja Evangélica Batista em Angola, como também da UEBA (União Evangélica Batista em Angola, criada a partir de uma dissidência da IEBA, em 1991), através da amizade com alguns fiéis e seus familiares. Nesta última igreja, a UEBA, freqüentavam o meu guia e a sua família. Foram as duas igrejas que acompanhei mais de perto durante meu trabalho de campo de 2000 e o de 2001, freqüentando, na IEBA, os cultos dominicais e de Ação de Graças e na UEBA, principalmente, os "cultos das *mamãs*" às quartas-feiras, organizados e freqüentados exclusivamente pelas senhoras. Freqüentei também o culto das senhoras na IEBA do bairro do Petroangol.

Face à enorme quantidade de igrejas existentes no Bairro do Palanca e nos outros bairros de predominância bakongo, e mapeando as diversas filiações religiosas (atuais e anteriores) das pessoas que ia conhecendo no bairro, fui freqüentando, a cada domingo, uma igreja diferente.

Assisti assim aos cultos das igrejas tocoísta e kimbanguista, Exército da Salvação, as igrejas evangélicas Assembléia de Deus Pentecostal, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Bom Deus e Combat Spirituel (esta no bairro do Cazenga); a igreja não-cristã Bundu dia Kongo (no bairro do Hoji a Henda) e a católica (em várias paróquias no Palanca, no centro da cidade e na cidade do Uíge, na província do Uíge, no norte do país). Visitei a Igreja Messiânica (de origem japonesa, vinda do Brasil) num dia de cura. Ia, além disso, colhendo informações sobre as diferentes igrejas na conversas com as pessoas.

Por motivos que vamos explicitar aqui, mas também pela facilidade das amizades e relações de trabalho mais estabelecidas, a igreja batista me pareceu um ponto de observação mais interessante para explorar algumas questões em torno da adesão religiosa, seus critérios e dinâmica, e das relações de afastamento e aproximação da esfera religiosa institucional com a esfera familiar e as relações de parentesco.

A IEBA é uma igreja que se encaixa bem dentro do modelo chamado de "universal" ou "missionário", pelo nível de hierarquização e burocratização, com um corpo de bispos, pastores, evangelistas, diáconos, sendo organizada em conselhos, comissões e assembléias. A formação de vários pastores é feita no exterior, seja no Congo, na Inglaterra (com a contínua colaboração da antiga matriz) ou no Brasil[163]. A admissão do

[163] Há uma situação interessante de pastores angolanos formados nas igrejas brasileiras, tanto nas igrejas de tipo missionário (batista, metodista, Exército da Salvação) como nas igrejas pentecostais, não apenas a IURD. A influência brasileira sobre as igrejas angolanas é crescente, hoje quase tão importante quanto a influência congolesa.

fiel na igreja depende dele atender a pré-requisitos, sendo necessário aguardar um período até ser admitido como membro efetivo.

A UEBA, por sua vez, é uma igreja de bem menor expressão e com menos recursos, em comparação com a IEBA, tendo sido fundada em 1991 em Angola (Viegas, 2001: 301) por um antigo pastor da IEBA. Com sede no próprio bairro do Palanca, conta com alguns templos em Luanda e outras províncias, principalmente no Uíge (Viegas, idem). Embora formalmente tenha uma estrutura burocrática, com conselho e administração, na prática as decisões são muito centradas no pastor. A forma de adesão de seus membros se deu, prioritariamente, nas bordas da IEBA, aproveitando-se da resistência de alguns membros a aceitar a rigidez disciplinar e burocrática da última e do carisma do pastor, capaz de “arrebanhar” seguidores na sua própria região de origem, como veremos.

O culto dominical da UEBA segue de perto aquele visto na IEBA, alternando cânticos, pregação e avisos comunitários, e com o mesmo tipo de organização interna de fiéis. Todavia, segundo alguns destes fiéis, a UEBA estaria aproximando o seu culto de um tipo mais pentecostal, o que não foi percebido nos domingos, mas sim nos encontros das mamãs às quartas-feiras, nos quais acontecem, eventualmente, alguns rituais extáticos. O tipo de leitura bíblica feito nestes cultos parece também confirmar este fenômeno de pentecostalização.

O acompanhamento contínuo do culto das mamãs da UEBA no Palanca, bem como a visita a alguns encontros de senhoras da IEBA no bairro do Petroangol, teve como objetivo entender a dinâmica entre comunidade de fiéis, redes de parentesco e vizinhança, além do aprendizado (limitado) da língua (especialmente o lingala, língua falada informalmente).

As igrejas batistas me pareceram as mais interessantes como ponto de partida para observarmos o entrelaçamento das esferas familiar e religiosa já que percebia ali uma maior aproximação entre estas esferas em comparação com as igrejas de tipo profético. As igrejas pentecostais parecem estabelecer um rompimento mais nítido, provocado por um fechamento maior da comunidade religiosa em torno de si mesma.

Observar as igrejas a partir das suas relações de aproximação e afastamento com a base familiar e a comunidade de vizinhança era uma maneira de compreender as formas de adesão e trânsito religioso dos Bakongo do bairro do Palanca e de Luanda. Do mesmo modo, poderia compreender como as cada vez mais numerosas igrejas pentecostais vão captando seus fiéis e como as esferas familiar/tradicional e religiosa se interferem e se complementam.

Algumas diferenças se apresentam entre duas igrejas de mesma matriz, batista, através dos encontros das senhoras. Além dos cultos mais dinâmicos assistidos na UEBA, nos quais eventualmente aconteciam situações de êxtase e glossolalia, percebia uma

maior autonomia das mulheres da UEBA em organizar seus encontros do que as senhoras da IEBA, tal como observado nos encontros da paróquia da Petroangol. Na UEBA as mulheres cantavam e tocavam instrumentos, dirigiam o culto e convidavam, elas mesmas, os pastores que iam fazer pregação, diferente das senhoras da IEBA, muito dependentes da hierarquia e do comando masculino personalizado no pastor.

O lingala era bastante utilizado tanto nos cultos das quartas-feiras, traduzido quase sempre para o português, bem como nos cultos dominicais, ao contrário da IEBA, no qual repete-se invariavelmente o padrão português – kikongo, ainda que a maioria das mulheres, fora da situação de culto, falassem preferencialmente o lingala.

Estas diferenças dentro do campo das igrejas batistas indicam uma inclinação da igreja dissidente para uma tipo de organização e dinâmica de culto que se aproxima da estrutura profética/pentecostal – igreja menos hierarquizada, autonomia das mulheres[164], cultos extáticos, uso do lingala, praticamente não havendo referência ao kikongo.

Considerando estas diferenças e levando em conta a trajetória da igreja kimbanguista, percebemos que não é possível, a partir apenas da denominação exterior comumente dada às igrejas – protestantes missionárias, pentecostais, proféticas, messiânicas ou igrejas independentes – depreender sua organização e dinâmica interna. Também as formas pelas quais os seus fiéis aderem e transitam entre uma e outra, supostamente das protestantes históricas e católicas para as pentecostais/proféticas deve ser mais bem matizado. Deve-se observar especialmente como estão relacionadas as igrejas entre si e o lugar que cada uma delas ocupa dentro do que chamaríamos campo religioso angolano ou luandense e de acordo também com a sua história.

A distinção feita entre modelos missionário (universal) e profético/pentecostal (sectário) deixa também de lado uma outra possibilidade de leitura que diz respeito ao fenômeno da proliferação das igrejas, seja no caso das igrejas chamadas proféticas ou espirituais mas principalmente no caso dos desmembramentos entre as igrejas mais antigas, como as protestantes missionárias e a igreja tocoísta[165] (mas não a igreja kimbanguista, que não sofreu esta situação de desmembramentos). Só pensar em formas e modelos de adesão às diferentes igrejas com base no modelo da igreja e na posição social do adepto não dá conta da lógica que opera nas múltiplas cisões ocorridas dentro das várias igrejas e no trânsito contínuo de fiéis entre uma e outra igreja.

Sugiro assim nos voltarmos mais uma vez para o caso específico das igrejas batistas, situadas no modelo "universal" de igreja, para encontrarmos pistas para compreender este fenômeno.

---

[164] Lembre-se do caso da igreja tocoísta, onde as mulheres assumem papéis de direção, desafiando a ordem "tradicional".

[165] Recentemente a igreja tocoísta, dividida em 9 igrejas após a morte de Simão Toco, em 1984, se reunificou, restando apenas uma dissidência.

Adesão e trânsito religioso: o "poder local"

Indo aos cultos das *mamãs* da IEBA, no bairro do Petroangol, algumas senhoras da direção da igreja comentaram que a UEBA era uma igreja de pessoas de Beu e de Kimbele, área de origem do pastor fundador. Embora os membros da UEBA rejeitassem firmemente esta categorização, vários dos membros da igreja que estão em cargos de maior peso são de fato desta região, no município de Maquela do Zombo.

Dois relatos que obtive destes integrantes da UEBA explicam como eles ingressaram na igreja. Os dois eram membros da IEBA e se integraram a UEBA quando chegaram em Luanda, vindos do Uíge, e antes, do Congo/Zaire. Um deles havia recebido uma punição da IEBA por ter se envolvido com uma moça sem contrair matrimônio. Não quis aceitar o prazo de punição e o tempo longo fora dos quadros da igreja para sua posterior reintegração e assim, mudou-se para a UEBA.

O outro relatou a dificuldade de transferir sua documentação da paróquia do Uíge para Luanda e, não querendo perder sua condição de membro efetivo que o obrigaria a cumprir de novo uma série de requisitos, preferiu se juntar a UEBA. Cabe ressaltar que este tinha relações de parentesco com o pastor, pai do seu cunhado (marido da irmã).

Estes relatos confirmam outras conversas que indicaram a flexibilidade da UEBA em receber fiéis com qualquer dificuldade de se adequarem à rigidez e à disciplina que seriam impostas pela direção da IEBA. Outras igrejas menores vêm "roubando" aderentes das igrejas mais "ortodoxas" e a IEBA aparece aqui como uma das principais igrejas "doadoras" de fiéis.

Independente da motivação da saída de uma determinada igreja, a adesão parece obedecer a imperativos de solidariedade local, ou seja, pode se dar entre de fiéis de mesma origem – e neste caso, local de origem pode alcançar a escala da localidade (Beu ou Kimbele), do município (Maquela do Zombo) ou da província (Uíge) –, como de local de residência próximos (mesmo bairro ou área do bairro) como também de parentesco por aliança. Estas variantes de localidade e parentesco reeditadas em Luanda aparecem associadas quando vemos a composição de pequenas igrejas.

Deve-se considerar que cada igreja, no âmbito da comunidade bakongo, dialoga com as estruturas de poder tradicional de formas diferenciadas. Verifica-se assim uma relação complexa e diversificada entre os grupos religiosos, familiares, de vizinhança e outras alianças. O trânsito religioso produz também impactos variados dentro das famílias, sobretudo dentre aquelas que têm uma adesão antiga às igrejas católica e batista, as quais vêm perdendo seus adeptos para as igrejas menores e mais recentes[166].

[166] O trânsito de fiéis implica também no retorno destes às igrejas originais, como apontado no segundo capítulo, embora não tenha sido possível fazer um acompanhamento passo a passo do trânsito religioso. Apenas tive notícia de retorno de fiéis às igrejas anteriores, mas desconheço o impacto deste retorno.

As próprias famílias também adotam posturas diferentes quanto às exigências das diversas igrejas, ou harmonizando as distintas lealdades de cada membro da família, ou adotando uma postura de menor tolerância quanto ao trânsito religioso de seus parentes. Comumente, as esposas costumam migrar para a igreja dos maridos ao casarem-se, sem causar grande desagrado aos seus parentes. Por vezes, há desavenças familiares devido a filiações religiosas divergentes entre cônjuges e entre pais e filhos.

Todavia, outro fator que chama atenção nestes constantes desmembramentos nas igrejas diz respeito à semelhança deste fenômeno com a estrutura social bakongo. O desmembramento de igrejas parece encontrar um certo paralelismo com a segmentação dos grupos de parentesco, que é uma característica reiterada da organização kongo. As fissuras constantes das linhagens originalmente provocavam a migração em busca de novas terras e a consolidação de novos poderes, de outra forma incapazes de ascenderem na estrutura hierárquica kongo que concentra o poder na mão dos mais velhos, dos primogênitos e das linhagens centrais.

A emergência de novas lideranças parece semelhante à estrutura segmentar do parentesco bakongo, que é segmentar justamente pela sua feição hierárquica, geradora de tensões dentro do grupo. Situado no contexto urbano, no qual a busca por poder não pode mais estar associada à conquista territorial, é possível que as igrejas, inseridas nesta rede de contínuas fragmentações, possam ser pensadas também como uma reposição desta estrutura original de parentesco.

Poderíamos assim traçar um paralelo ou equivalência entre igrejas menores que saem de igrejas maiores e as subdivisões de linhagens na estrutura de parentesco. Esta reacomodação não dá lugar apenas para lideranças – os pastores – controlarem novos “rebanhos”, mas para chefes de famílias menores, que assumem cargos nas pequenas estruturas de comando destas igrejas, terem um espaço de influência e poder que seria impossível exercerem tanto nas igrejas maiores, como em suas próprias famílias extensas. Repõe-se assim, no âmbito das igrejas, o reincidente conflito de gerações, que opõe não apenas os mais velhos chefes de linhagem aos mais jovens (solteiros) mas, neste caso, homens que comandam famílias nucleares – a unidade doméstica, que ganhou maior importância no contexto urbano e nacional, de poder paterno – mas que têm pouco espaço nas decisões familiares mais alargadas.

Possivelmente, estes homens “pais de famílias nucleares” se apropriam do prestígio obtido com as igrejas para se recolocarem melhor diante da rede de parentesco e mais amplamente no âmbito das relações sociais mais alargadas. Homens bem posicionados nas relações familiares – possuindo família extensa – são fiéis bem vindos na estrutura das igrejas.

Na análise que MacGaffey faz sobre o movimento profético no Congo pós-independência (1983: 62), ele aponta para o fato das igrejas desempenharem hoje o

lugar dos antigos cultos territoriais, desempenhados pelos antigos *ngangas,* os sacerdotes locais. Os padres, durante a evangelização do reino do Kongo, foram considerados pela cosmologia local como *ngangas*, conforme apontamos no capítulo anterior. MacGaffey defende que os profetas atuais substituíram os antigos *ngangas*, assumindo um papel de chefia político-religiosa, num poder transversal ao poder exercido pelas autoridades de parentesco. A autoridade político-religiosa se exerce assim localmente, em contraposição às chefias de linhagem que exercem seu poder, como também já vimos, de forma não-local, posto que a matrilinhagem se encontra dispersa no espaço.

Pode-se considerar, portanto, que as igrejas, no contexto de Luanda, sejam uma estrutura de sociabilidade local transversal à de parentesco a qual, como vimos, vai se dispersando espacialmente.

Retomando a discussão feita no segundo capítulo, sobre a relação *tata-mwana*, ou seja, a transmissão patrilinear de poder territorial e espiritual, vemos como esta relação é homóloga ao processo de fragmentação das igrejas, evidenciada pelo poder dos líderes religiosos exercido localmente.

Seguindo este argumento, da mesma forma que a fragmentação de linhagens no sistema kongo era regulado através de uma linguagem de parentesco (relação *tata-mwana*), não se pode afirmar que a estrutura transversal de sociabilidade e poder efetivada pelas igrejas e pelo sistema pastor – lideranças religiosas – fiéis, seja algo radicalmente divergente que rompa as relações de parentesco efetivadas pela linhagem (*kanda*).

No ritual descrito e analisado abaixo, vamos perceber como grupos entre os Bakongo vivenciam e buscam resolver estas tensões e contradições entre a organização baseada no parentesco e nas igrejas. O extenso ritual do *óbito*, pela sua complexidade e duração e pelas relações que põe em movimento, permite que as tensões sociais possam emergir para que sejam, ao menos ritualmente, explicitadas e resolvidas.

Nesta situação vemos em ação personagens a que se referem diversos autores que estudaram as sociedades kongo, como o *nganga* e o *nkazi*, o primeiro, portador de uma delegação religiosa e o segundo, detentor de um cargo advindo de sua posição na linhagem. Vemos também que determinados atores podem exercer simultaneamente os mesmos papéis.

O ritual do *óbito*

Nos dedicaremos aqui à descrição e análise de um ritual de *óbito* que pode se constituir numa situação exemplar de integração e conflito entre as instituições religiosa e “tradicional” no âmbito da sociabilidade do grupo Bakongo num bairro de Luanda.

Gostaria de tratar a repercussão da vida religiosa no espaço das relações de parentesco pensando na transformação das relações internas ao grupo e na forma como os atores reajustam estas mudanças, levando em consideração tudo o que foi discutido anteriormente. Considerei o *óbito* como um evento significativo para pensar esta relação.

O Óbito *como rito de passagem*

As cerimônias que cercam o falecimento de um membro do grupo se constituem num rito de passagem fundamental, na medida em que é feita a transição entre o mundo dos vivos e o dos mortos, ou melhor, entre os mundos visível e invisível. Este rito de passagem reatualiza e legitima o princípio de senioridade, fundante da cosmologia kongo (e bantu) consagrado pelo culto aos ancestrais. Esta passagem da pessoa para o outro mundo constitui-se num momento perigoso em que as circunstâncias que cercam o falecimento podem ensejar perturbações no mundo visível, a partir de ações vindas do mundo invisível ao qual o recém-falecido passa a pertencer. O estado de fragilidade que aflige o corpo social exige a atualização e a reafirmação de valores e tradições de uma dada comunidade, reinstaurando a ordem e revitalizando os laços sociais. Os rituais de *óbito*[167] são, entre os Bakongo, uma oportunidade ímpar para vivenciarmos e aprendermos as crenças, costumes e os valores do grupo postos em ação.

Do ponto de vista da cosmologia kongo, o *óbito* opõe-se ao nascimento, que caracteriza-se por ritos mais discretos, abrindo o ciclo de reciprocidades entre os dois mundos, inserindo um novo ser no mundo dos vivos, garantindo um acréscimo de força vital à *Kanda* gestora. O *óbito* complementa-se, de certa forma, aos casamentos tradicionais (*Kamalongo*), uma cerimônia marcante, onde são construídas e reiteradas as alianças e afinidades dentro e fora do grupo de parentesco, bem como afirmada a identidade do grupo como um todo.

No caso do óbito, se tratando de um momento especialmente dramático e inesperado (contraposto à cerimônia do casamento, planejada e caracterizada pelo regozijo), em geral surgem inúmeros conflitos e problemas, que exigem do grupo o

[167] Óbito é como são chamados correntemente em Angola todos os eventos que cercam o falecimento, como o velório, o funeral e os desdobramentos após este. Na área kimbundo recebe o nome de *comba*, embora este termo por vezes se refira mais aos eventos após o funeral.

emprego de todo o repertório tradicional e da experiência dos *mais velhos* na condução do ritual. São nestes momentos que conseguimos também dar conta de como o grupo consegue perceber e incorporar – ou rejeitar – alterações e inovações inerentes à dinâmica histórica na qual se inserem.

Sendo um ritual que solicita a recomposição do corpo social mutilado e a mediação com o sagrado, é fácil perceber o lugar da autoridade tradicional que tem, na sua origem, uma função sagrada. A esfera religiosa, percebida hoje como autônoma, busca, por sua vez, o monopólio da mediação entre os dois mundos. Os dois poderes empreendem, assim, uma disputa acirrada pela legitimidade da regulação moral do grupo e por sua lealdade.

No ritual do *óbito*, na qual a autoridade tradicional mantém sua preeminência, percebemos os momentos de intervenção e interferência das igrejas e o esforço empreendido pelo poder tradicional para reafirmar sua autoridade mas, ao mesmo tempo, mediar o conflito e harmonizar-se com o poder concorrente já que, se os papéis são distintos, os atores se intercambiam, sendo comum o chefe familiar ser também um membro fiel da igreja.

O ritual do *óbito* num bairro de Luanda

Devemos agora descrever sucintamente como transcorre o *óbito* entre os Bakongo, tal como visto por mim em diversas ocasiões em Luanda. Deve-se levar em conta que o ritual vem sendo praticado na área urbana e diversos elementos foram adequados de um meio originariamente rural para um cotidiano bem diferente.

O *óbito* tem início com o anúncio do falecimento da pessoa, anúncio este que deve se estender inclusive para familiares que estejam em outras províncias, pois o ritual deve contar com a presença das pessoas mais velhas das diferentes linhagens que compõem a família do morto e que assumem um lugar de importância dentro do grupo de parentesco.

Dependendo da importância social do falecido – se for um *mais-velho* que esteja à frente de um grupo familiar – e das posses da família envolvida, o velório pode durar vários dias.

As famílias envolvidas – do lado materno e do lado paterno – devem se concentrar na casa do morto, lá ficando durante todo o período. Vizinhos, amigos e parentes mais distantes visitam a casa durante o dia e a noite, de modo a confortar os familiares, sendo que as mulheres, com freqüência, permanecem a maior parte do tempo e pernoitam no local.

Os familiares do falecido se organizam de forma a receber o público que acorre ao local, periodicamente tomando a palavra, num anúncio público, proferido em voz alta,

para explicar às pessoas presentes quem era o falecido, de que morreu, como e quando será encaminhado o funeral. É escolhido um entre estes familiares, geralmente do lado paterno, o *Yala Nku*, que é uma espécie de porta-voz da família, que tem a tarefa de receber todos os visitantes à medida em que estes chegam. Uma panela ou um vaso é disponibilizado para contribuições, pois as duas famílias são responsáveis pelo sepultamento e pelo sustento de todos os visitantes e familiares que pernoitam no local.

As noites são sempre muito movimentadas, cheias de cânticos, louvores, orações. Verifica-se a presença de fiéis das igrejas freqüentadas pelo falecido e/ou por membros da sua família. Em diversos momentos, o *Yala Nku* toma a palavra para narrar o acontecido, apresentar as famílias envolvidas e explicar aos visitantes quais os procedimentos que estão sendo adotados para garantir a boa continuidade do óbito. Os visitantes, por sua vez, através da palavra de um *mais-velho* presente, respondem e agradecem a acolhida. A noite anterior ao funeral é a de maior movimentação, acompanhada de mais cânticos e danças e discursos que as noites anteriores.

O funeral é realizado alguns dias após o falecimento[168]. Uma grande cerimônia é organizada após o retorno do cemitério. Nesta hora é anunciada a data de um encontro, no qual os familiares resolverão os problemas pendentes relativos ao falecido.

Dias depois, ou até uma semana depois, as famílias do falecido tornam a se reunir, com a presença das famílias da viúva(o) e de seus filhos. Nesta reunião, são tratados os assuntos relativos ao morto e à sua descendência. Trata-se de uma das situações clássicas de resolução de “problemas familiares”, nos quais o recurso ao conhecimento tradicional, veiculado através de provérbios, parábolas e máximas é acionado.

São discutidos e encaminhados assuntos de dívidas, problemas sob responsabilidade do morto que não foram resolvidos, herança e questões “espirituais” envolvendo o morto e seus filhos. Neste momento, assuntos sobre feitiçaria (as hipóteses sobre as causas da morte do falecido devido à feitiçaria já teriam circulado à “boca pequena” durante todo o velório) podem emergir e serem resolvidos.

É somente a partir desta reunião que os familiares mais próximos do morto poderão “levantar”, ou seja, “despir o óbito”, e voltar à vida normal[169].

A partir deste modelo, feito através de dados fornecidos por pessoas com quem conversei e pela minha observação em outros *óbitos*, vamos agora descrever o ritual

---

[168] O corpo, durante os dias de velório, permanece na casa mortuária.

[169] MacGaffey faz uma bela descrição do funeral bakongo como ele presenciou em Mbanza Manteke, no Baixo Congo, em fins dos anos 1960 (1970a, cap.8). Há semelhanças marcantes entre o relatado pelo autor e os eventos por mim observados em Luanda, apesar das diferenças observadas entre contextos rural e urbano. Não abordo aqui, todavia, a imbricada articulação entre as famílias envolvidas no óbito, que envolvem a noção da pessoa kongo discutida por MacGaffey, bem como a circulação de prestígio e alianças entre estas famílias através da circulação de contribuições para o funeral.

escolhido para análise, que foi o óbito do tio materno da vizinha do meu guia. Foi este tio que a recebeu quando esta voltou, em meados dos anos 1980, de regresso do Congo.

Este *óbito* teve de especial o fato do falecido ter sido um pastor importante da igreja kimbanguista, a mais importante igreja messiânica em Angola, de origem congolesa, como já vimos. Neste *óbito*, portanto, a igreja teve uma participação mais efetiva, sobretudo no dia do funeral.

O *óbito* se passou na casa do falecido, no bairro do Cazenga, um dos musseques mais antigos de Luanda cuja composição étnica é bastante diversificada. Toda a rua em frente à casa foi tomada por pessoas que lá acorreram para pernoitar e ouvir a palavra dos *mais velhos* sobre a morte do pastor. Participei do velório apenas na última noite. As pessoas permaneceram toda a noite, conversando, cantando e rezando. Diversas esteiras foram estendidas no chão e muitas mulheres dormiam ali, cobertas por seus panos coloridos. Bancos eram trazidos das igrejas próximas e as casas da vizinhança procuravam apoiar oferecendo seus quintais e quartos para o pernoite dos visitantes. Os corais da igreja kimbanguista cantaram até às cinco horas da manhã. Durante este tempo, houve também muita conversa “mundana”, risos, encontros de conhecidos, parentes, notícias de amigos que vinham de outros bairros e de parentes acabados de chegar das províncias. Conversas sobre as causas e as “reais causas” da morte do falecido também circulavam[170].

Durante a noite não se distribuiu comida, apenas café. Contribuições eram depositadas numa panela, disponível desde o início do velório. As pessoas da família contribuem diretamente. Os amigos costumam oferecer o dinheiro a um dos parentes que, por sua vez, entregam o dinheiro aos mais velhos.

Se habitualmente é grande a participação de corais e a pregação dos pastores das diversas igrejas ligadas aos familiares envolvidos no *óbito*, o fato do falecido ter sido um pastor da igreja fez com que esta participação fosse bastante mais intensa. Sendo o *óbito* um ritual totalmente conduzido pela autoridade familiar, cada intervenção de pessoas, corais, pastores era controlado e a palavra era cerimoniosamente pedida e concedida. Desse modo, os “donos” do ritual estabeleceram os limites e os momentos de sua conveniência para a participação das igrejas, afirmando sua primazia e autoridade.

Mesmo assim, a sucessão de cânticos, louvores e pregações estendeu-se por toda a noite, pontuada pelos discursos dos chefes de família e por outros rituais e cânticos tradicionais, tais como a dança em volta da cama do falecido, que é posta para

---

[170] A concepção inerente ao sistema cosmológico kongo (e bantu) é que não há morte sem causa, seja por quebra de tabus, seja por feitiçaria, normalmente cometida dentro da família. A feitiçaria entre parentes geralmente tem como pressuposto a idéia de ausência de reciprocidade dentro da linhagem, motivação que prejudica os mais novos, ou disputa pelo poder, vitimando os mais velhos. A expressão dos conflitos através da linguagem da feitiçaria infelizmente não será diretamente discutida aqui, seja por falta de maior aprofundamento empírico ou pelo próprio recorte adotado neste trabalho.

fora da casa, e sobre a qual inclinavam-se a viúva, as filhas e outras parentes.

Na manhã do dia do funeral, a igreja kimbanguista teve seu ápice na participação da cerimônia, com seus fiéis comparecendo em peso e definindo o caráter do funeral. Os fiéis, que incluíam muitos familiares, eram identificados pelo uniforme da igreja, marcante pela cor verde. Um imenso toldo roxo protegia o caixão onde jazia o corpo do falecido, trazido naquela manhã da casa mortuária, cercado pelas parentes e fiéis da igreja. Um cortejo contínuo de mulheres passava em torno do féretro e, ao fundo da rua, a fanfarra da igreja tocava, acompanhando em diversos momentos os hinos religiosos.

O espaço da autoridade familiar se mantinha, porém mais restrito, do outro lado da rua, em torno da mesa sobre a qual jazia a panela que recebia os donativos. Era um espaço eminentemente masculino (em oposição ao cortejo em torno do caixão) que discretamente acolhia os parentes que chegavam para o funeral.

No quintal da casa do falecido, bem como em duas casas vizinhas, se cozinhava freneticamente. Após o enterro, todos deveriam retornar e participar de um grande banquete. Para a ida ao cemitério costuma-se alugar ou pedir emprestado às igrejas participantes caminhões abertos e o máximo de carros particulares possível para apoiar a todos que acorrem ao cemitério.

Durante o enterro foram feitos vários discursos e lidos um trecho da Bíblia e uma pequena biografia do falecido. Um parente fez um apelo ao espírito do falecido que, de onde estiver, possa vingar a pessoa que fez mal a ele, se a morte tiver sido causada por feitiço. A desconfiança ou acusação de feitiçaria não pode surgir publicamente até o funeral, embora possa ter corrido à “boca pequena”, como de fato ocorreu, durante o velório.

No retorno à casa do falecido, foi tomada mais uma vez a palavra e alguém, que não o *Yala-nku,* em nome dos convidados, relatou como transcorreu o acompanhamento do funeral. O *Yala-nku* recebeu a palavra e anunciou a data do *Mbokino* – o encontro familiar – convidando a todos os parentes, sobretudo os da família da viúva. Foi servida a comida, após a qual os convidados foram se dispersando, ficando na casa apenas os parentes mais próximos que, de luto, devem permanecer em resguardo até a reunião[171].

Uma semana depois do funeral teve lugar o *Mbokino*, também na casa do falecido. Estavam presentes a família paterna (*Kise*) do falecido, cujo porta-voz era o condutor da reunião. Estavam também a família materna (*Kanda*) do falecido, a da esposa (e, conseqüentemente, dos filhos) e o *Kise* da esposa. Acompanharam também as famílias dos avós (*Kinkaka*) do falecido e da esposa.

[171] Quanto mais tempo demora entre o falecimento e o funeral e entre o funeral e a reunião familiar, há mais gastos e ausência do trabalho porque, enquanto não há enterro e reunião, os parentes próximos devem ficar em resguardo e não ficam livres para retomar suas atividades normais. Isso costuma gerar problemas no trabalho ou escola dos parentes envolvidos, além de onerar financeiramente as famílias responsáveis. Por isso tem-se encurtado o prazo entre o enterro e o *Mbokino*.

A reunião familiar obedece à estrutura das reuniões familiares em geral – vista nos casamentos, nas resoluções de problemas familiares, etc. A família anfitriã (neste caso a família paterna do falecido) recebe as pessoas e fala em primeiro lugar. A cada problema exposto para debate a parte interpelada sai para fora da casa (para o quintal ou para a rua) para conversar entre si e voltam à reunião com uma resposta obtida por consenso. A cada resposta, a outra parte também se retira para decidir se concorda e aceita o exposto, configurando-se numa reunião longa, ritualizada e cheia de intervalos[172].

No caso do óbito, a conversa se dá, basicamente, entre a(s) família(s) do falecido e a(s) da viúva. É o momento de tratar da herança deixada pelo falecido, como serão encaminhados os filhos e dependentes menores (não casados) e é quando a família da viúva expõe problemas e pendências existentes.

Sendo a viúva uma senhora de idade, lhe foi permitido tomar a palavra. Neste momento, ela expôs uma série de dificuldades enfrentadas dentro de casa, como casos de doença, desemprego, problemas espirituais, sobretudo o caso das filhas que não conseguiam manter seus casamentos.

Após esta exposição, os objetos pessoas do falecido foram inspecionados por suas famílias (*Kanda* e *Kise*). Reafirma-se assim o poder das linhagens materna e paterna que têm o direito de tomar os bens – móveis e imóveis – do morto podendo deixar pouco ou nada na posse da viúva e dos filhos que deveriam contar, para seu sustento, com o apoio da sua própria matrilinhagem. Todavia, indicando a tendência de reconhecimento do poder paterno, as famílias do falecido decidiram apropriar-se simbolicamente dos objetos do morto – a saber, uma lâmina de barbear, uma calça e uma camisa – demonstrando assim boa vontade para com a viúva e os filhos que deverão continuar na posse dos bens do falecido, para com eles garantir seu sustento.

A *Kanda* e o *Kise* do falecido aspergiram água pelos cômodos da casa, simbolizando a limpeza e a liberação da casa e da família da sombra do morto e de qualquer malefício ou perturbação que pudesse pairar com o espírito do falecido.

Seguiu-se então o ritual de limpeza da viúva. Foram trazidos um pano e um lenço novos, um chinelo e um sabonete. A viúva foi abençoada e liberada para sua nova vida de solteira. Ela deu uma volta em torno de um parente seu, o que simboliza o retorno da viúva à sua família. No entanto, ela foi entregue de volta à família do marido, indicando a permanência da aliança feita entre as duas famílias quando do casamento[173].

[172] A cada saída de setores das famílias para discutir os assuntos em pauta, os membros da outra parte não devem participar. Pessoas de fora (como eu) podiam participar de todas as conversas. Pessoas neutras – que não fazem parte de nenhuma das famílias ou pertencentes à família dos avós (*Kinkaka*) – podem atuar como mediadores, tendo a liberdade de assistir a todos os debates, ajudando na negociação.

[173] Pela tradição, a viúva deveria retornar a viver com sua família materna. Em outros tempos, ela poderia ser dada em casamento a um irmão do falecido (irmão direto ou classificatório), de modo a

Depois, decidiu-se sobre a herança do falecido. Todos os bens ficaram em poder da esposa e seus filhos e o filho mais velho tornou-se o responsável pela condução de seus negócios (uma pequena moagem e um galpão).

A partir destas cerimônias, obrigatórias, as famílias tornaram a discutir os problemas colocados no início da reunião pela viúva, os problemas que acometiam sobretudo suas filhas. Começou daí um ambiente difícil, quando pesadas críticas foram feitas às filhas do falecido que teimavam em se casar fora da tradição e/ou com pessoas estranhas ao grupo (Bakongo) e permaneciam, após o fracasso do casamento, na casa do pai, depois de adultas e com seus filhos, o que é contra o costume. A família paterna do pai, que dirigia a reunião, argumentou que não era da sua alçada a resolução do problema dos filhos do falecido, posto que eles representam a *Kinkaka* (o clã avô) destes, sem poder de decisão. Pediu-se então que a *Kanda* e o *Kise* dos filhos (respectivamente a *Kanda* da viúva e a *Kanda* do pai) procurassem resolver o problema.

Na saída destes dois grupos foi dada a palavra aos filhos do falecido. A filha mais velha então declarou estar sonhando com os tios, que sonhava deitar-se com eles, o que significa uma acusação de feitiçaria aos tios, irmãos do pai. Ela indicou os acusados, que estavam presentes no *Mbokino*. Seguidamente, outras filhas narraram seus problemas, de desemprego persistente, doenças inexplicáveis e casamentos instáveis.

As famílias retornaram à casa e a *Kanda* dos filhos relatou a acusação que a moça havia feito aos tios. A família paterna do falecido lamentou que tal assunto tivesse vindo à tona, avisando que estes problemas deveriam ser resolvidos em consenso. Acusou o falecido de que, por ser pastor, dificilmente consultava ou pedia ajuda às famílias para resolver os problemas, preferindo resolvê-los no âmbito da igreja. Esta postura de indiferença à família extensa teria ocasionado o acúmulo de problemas dentro da casa.

Foi lembrado também que quando morreu o primeiro marido da filha mais velha talvez não se tivesse feito a cerimônia de lavar a viúva – poderia estar havendo perseguição do espírito deste marido à esposa acossada. O *Kise* do falecido reclamava que a *Kanda* do mesmo tratara dos assuntos de forma irregular, sem falar com o *Kise*. Ele deveria ter chamado a *Kanda* dos filhos, seus próprios *Kanda* e *Kise*, para resolver os problemas de forma adequada.

A *Kanda* do falecido, por sua vez, argumentou que foram os filhos que erraram e que o marido da filha acusadora não era mukongo (ou não era uma pessoa ligada à *tradição*), que as filhas arranjavam maridos fora do grupo, e não apresentavam seus parceiros a toda a família. Houve também comentários paralelos de que um dos filho do

---

manter os filhos sob a proteção da família do esposo. Todavia, sendo a viúva já idosa com os filhos já criados, foi decidida a permanência dela na casa onde vivia com seu marido, de acordo com a decisão anterior de não retirarem os bens do falecido.

falecido não tinha ido ao *óbito* e teria saído da família[174].

Na saída seguinte, os acusados foram interrogados e negaram a acusação de serem feiticeiros. Um dos tios acusados, irmão do pai da mesma família materna, tomou a palavra argumentando que, por ser um pastor, seria incapaz de praticar feitiço. O outro acusado, um irmão do pai, mas de mãe diferente, não se manifestou. Desta discussão, saiu um sub-grupo que discutiu entre si, evidenciando a dificuldade do problema posto e as diferentes famílias implicadas, já que os acusados eram de diferentes *Kanda*, embora de mesmo *Kise*.

As famílias acusadas retornaram à reunião e negaram a acusação. Decidiram então por uma evocação aos espíritos que ameaça publicamente o espírito do feiticeiro. Através de orações e imprecações, feitas pelo tio pastor acusado, foram feitas ameaças ao feiticeiro, acusado de atuar disfarçado com a imagem de inocentes. Anunciou-se que uma “pedra de 350 kg” subiria aos céus e cairia em breve na cabeça do feiticeiro. “Tudo o que é fechado na terra é fechado em cima” foi a frase utilizada para “encerrar” o assunto do feitiço. O chefe da família da viúva rezou com os filhos, abençoando-os, procurando “fechar os caminhos” aos maus espíritos.

Depois deste ápice dramático, a reunião voltou a sua atenção aos pequenos problemas deixados pelo falecido, como o de uma sobrinha que tinha desfeito o noivado, cujo ex-noivo reclamava parte dos bens que já tinham sido entregues. A reunião se encerrou, ao final de quase quatro horas de debate, e a família do falecido foi liberada para seguir sua vida cotidiana.

Estavam à espera, fora da casa, membros da igreja kimbanguista que, ao final da reunião, foram autorizados a entrar para a rezar junto à viúva e seus familiares e abençoar a família enlutada.

Semanas depois, visitando o *mais-velho* que dirigira a reunião, soube que primogênito do falecido estava preso por ter sido encontrado molestando sexualmente uma filha ou sobrinha – que na linguagem da feitiçaria, significa que ele estava usando a criança para fazer feitiço. Isso foi considerado a prova de que, afinal, tinha sido ele o feiticeiro que utilizara a imagem dos tios para enfeitiçar a irmã (praticando incesto com ela).

[174] O não comparecimento ao óbito de um parente faz pairar grande peso e desconfiança sobre o ausente, possivelmente com acusações de feitiçaria. Também àqueles parentes que, participando de um óbito, não cantam e dançam (ritual que cabe principalmente às mulheres) pode recair o mesmo tipo de acusação.

Algumas considerações sobre sociabilidade num contexto urbano

A descrição e análise do ritual pretende dar conta de dois sistemas em interação no grupo Bakongo: o religioso e o de parentesco. A intercessão entre os dois sistemas, embora não seja algo novo, assume características interessantes num contexto de urbanização, onde o poder advindo da estrutura de parentesco alargado, representado pela figura do *nzaki* (chefe do clã, representando a figura do tio materno), parece perder progressivamente importância para a família nuclear submetida à autoridade paterna.

A organização social dos bairros periféricos também dá espaço para outras formas cada vez mais importantes de sociabilidade e apoio mútuo, como vimos. Entre elas estão os laços entre vizinhos que, ainda que possam ser de mesma origem étnica, raramente configuram-se em laços de parentesco, e a comunidade religiosa, que é um elemento poderoso de agregação e solidariedade e não só compete como também complementa os laços de parentesco.

Especialmente num contexto de pobreza e instabilidade, cabe considerar que laços sociais são sempre somados e que não parece razoável imaginar que os apoios advindos do parentesco seriam descartados em prol do apoio mútuo promovido pela vizinhança e pelos irmãos de fé. Todavia, os laços de parentesco são elos profundos e exigentes. A lógica da reciprocidade advinda do parentesco é mais severa que as relações pragmáticas e igualitárias proporcionadas pela vizinhança e pela comunidade da igreja. As exigências redistributivas que partem da família extensa são, freqüentemente, insustentáveis num contexto urbano pois, distorcidas no âmbito da economia de mercado (orientada pela lógica da acumulação e não da distribuição), redundam na fragmentação em torno dos núcleos de residência patrilocais.

Para além dos problemas e aflições do cotidiano, que podem ser aliviadas recorrendo-se tanto aos irmãos de fé como aos parentes ou aos vizinhos, tento levantar questões sobre as disputas ao nível das lealdades e da profundidade destas lealdades dedicadas à igreja e às autoridades familiares nos casos de mediação com o outro mundo, onde a igreja tenta se impor como a única instância legítima. A autoridade familiar, por sua vez, busca não perder um espaço já esvaziado, na medida em que não é mais a grande ordenadora do social, que recobria os campos não só da organização e da distribuição da produção, mas também do religioso e do político.

As relações diferenciadas estabelecidas entre cada igreja e a esfera familiar que discutimos antes são importantes para lembrar que o caso do ritual estudado poderia ter uma configuração bem distinta se o falecido e seus familiares mais próximos pertencessem a outra comunidade religiosa que não a kimbanguista. Conta o fato desta ser uma igreja grande, muito estruturada e hierarquizada, com uma comunidade de fiéis

coesa, cujos laços com a igreja remontam, em alguns casos, aos tempos de exílio no Congo.

Ritual e conflito

No ritual do *óbito*, identificamos três fases nas quais percebemos três momentos da disputa entre os poderes tradicional e religioso. Na primeira parte do ritual, entre o falecimento e o velório, até a véspera do funeral, assistimos a condução, pela autoridade familiar, dos procedimentos necessários ao desenrolar ordenado do ritual: a escolha do porta-voz (*Yala Nku)*, as decisões relativas ao corpo e ao enterro, a disposição do recipiente para as ofertas, a recepção aos visitantes. Percebe-se, contudo, a participação contínua das igrejas durante as noites de velório, a ajuda material que os fiéis se obrigam a dar e os momentos de intervenção da igreja – as pregações – ainda que disciplinadas pelos *mais-velhos* das famílias.

Já durante o concorrido funeral, percebemos o domínio aparente da comunidade religiosa – através das festas, dos discursos, onde a autoridade familiar adotou uma atitude de reserva. Na terceira parte do ritual, a reunião familiar, momento menos espetacular e público (no sentido de não ser aberto à participação de qualquer um), mas muito significativo, a autoridade familiar tornou-se absoluta e a presença religiosa quase não se fez notar, a não ser na auto-identificação dos parentes como pastores, principalmente daquele acusado de feiticeiro por sua sobrinha.

Houve uma crítica explicita ao poder das igrejas, pois o falecido, por ser pastor, não teria recorrido aos parentes para a resolução de problemas familiares que só cabia à família (materna e paterna) resolver, levando problemas familiares à alçada da igreja. Não houve contestação a esta crítica durante a reunião.

Também as críticas às filhas, por terem se casado com pessoas não pertencentes ao grupo, foram significativas, pois se considera que casamentos em que o noivo não paga o *longo* (transferência de bens da família do noivo à família da noiva), costumam ser casamentos fadados ao fracasso. Nesse sentido, os valores tradicionais e familiares foram explicitamente reiterados (ainda que não propriamente contra a postura da igreja), bem com a critica à resolução de quaisquer tipo de problema que não passasse pela via familiar.

Entretanto, quando emergiram as acusações de feitiçaria, a resolução encontrada apareceu de uma forma ambígua, onde imprecações e rezas configuraram-se numa forma de resolução comum tanto ao meio religioso cristão como ao meio tradicional, posto que o último também é uma instância de poder fundamentada no sagrado, cuja autoridade é legada e referendada pelos antepassados. A negação do tio acusado de feitiçaria de que não poderia ser o feiticeiro, já que era um religioso, demarcou seu

afastamento de um universo tradicional. Porém o pastor acusado demonstrou incorporar, sem grandes contradições, na sua prática cristã, o poder semi-divino da profetização através da prática tradicional da evocação aos espíritos dos mortos.

O ritual concluiu-se, assim, sob a égide do poder tradicional, embora tenha encontrado recursos simbólicos de harmonização entre duas instâncias de poder. Sinal disto foi o final do encontro familiar, quando os membros da igreja kimbanguista foram *autorizados* a entrar na casa da esposa e concluir, ao seu modo, o final do óbito.

CONCLUSÃO

Caminhos da volta

CONCLUSÃO

Caminhos da volta

> *The position of theory in anthropology is somewhat like that of kindoki in Kongo culture. It is an occult power of which everybody who is anybody should have some, although one is never sure that those who possess it will use it for good. (...)* Wyatt MacGaffey (1983: xi).

As questões aqui discutidas, de transformações sociais e culturais, que em Angola foram agudizadas por uma guerra contínua, dizem respeito a um processo global de mudanças de padrões culturais dados pela urbanização acelerada, pela alteração das formas de sociabilidade através da integração ao conjunto nacional. Essas mudanças tocam de perto os processos identitários e, em conseqüência disto, a reformulação de demandas políticas num contexto ainda autoritário, apesar da paz recentemente alcançada.

Reitero aqui que o modo como os grupos sociais pensam e reconstroem seus percursos históricos, vividos sob o signo da mudança e da necessidade de inserção nestes contextos difíceis, opera especialmente com a composição de elementos e a partir de determinados sistemas de pensamento e ação que "façam sentido" e que lhes permitam tentar controlar estas transformações e seu lugar nelas.

Considera-se que uma das conseqüências promovidas pela urbanização, de um modo global para África, seria o enfraquecimento dos laços de parentesco e do seu papel como principal ordenador social, em prol de outras formas de sociabilidade, autoridade e legitimidade que vêm emergindo do processo de construção nacional e do espraiamento da lógica de mercado. Em sociedades matrilineares, como é o caso dos Bakongo, estas transformações seriam agravadas com a transição para o sistema de parentesco patrilinear, padrão do sistema ocidental.

Este trabalho procurou distinguir-se de um senso comum que supõe que laços de parentesco fragilizados neste processo de urbanização são substituídos por outras relações, como religiosas, de vizinhança, ou por uma etnicidade urbana "reinventada". Uma das perspectivas deste trabalho é que os laços de parentesco, apesar de relativamente enfraquecidos no contexto urbano, são somados e superpostos a outras formas de organização social. Esta nova configuração, por sua vez, faz com que os laços de parentesco sejam também recriados, garantindo sua permanência e pertinência como instância fundamental nas redes sociais dos Bakongo em Angola.

As articulações entre sistemas díspares, como cristianização, cosmologias locais, parentesco, poder colonial e poderes e relações reconfigurados no contexto do Estado Nacional moderno e do sistema global não podem ser pensadas apenas em termos de perdas culturais e reações de reinvenção identitária, mas sim como uma relação complexa de disputas, interposições e amálgamas. Daí, o interesse de pensar na articulação entre instituições de religião e parentesco entre os grupos de origem bakongo na cidade de Luanda. A partir destas discussões, pode-se repensar também certas definições normalmente construídas a priori como Estado-nacional, tradição e modernidade, esferas pública e privada.

Pensando a partir de homologias entre sistemas e instituições – cosmologia kongo e cristã, Igreja e Estado, argumentação religiosa e tradicional, sistema kongo e campo religioso – procurei explicitar pontos de contato e pontos de contradição a partir dos quais estes sistemas e instituições dialogam e disputam. A partir daí é possível encontrar pistas que nos façam perceber como significados são conferidos a estes sistemas e instituições, como eles entram em contato e de fato informam a ação dos grupos, fazendo sentido para eles.

Tensões não resolvidas na relação entre estes sistemas e agentes podem ser entrevistas nas situações rituais. Por vezes são tensões decorrentes de sistemas díspares em conflito, por vezes o ritual nos mostra as tensões inerentes ao próprio grupo em questão. O ritual assim é uma forma de pôr os conflitos na arena, fazer o grupo pensar sobre eles, reconhece-los e, se possível, resolve-los, simbolicamente. Este foi o caso do conflito apresentado no *Kamalongo*, que permite resolver conflitos relativamente regulares internos ao grupo, e o caso do *Óbito* assistido no bairro do Cazenga, que pôs em cena conflitos gerados da convivência de sistemas relativamente divergentes e concorrentes.

Os rituais também criam, reiteram e veiculam narrativas: de concepções coletivas da história, de afirmação de identidade – de grupos étnicos, religiosos, nacionais. Criam e veiculam narrativas “para dentro” e “para fora”, permitindo articulações entre o grupo e as diversas instâncias que o atravessam. No *Kamalongo* foi possível ao grupo reiterar linhas internas de poder e autoridade ao mesmo tempo em que inseriam novas formas de distinção como na relação com o novo papel atribuído ao dinheiro e à economia de mercado.

Também novas narrativas foram reveladas na dinâmica do uso das línguas nas diferentes igrejas de freqüência bakongo. Neste caso, os cultos das diferentes igrejas permitiram pensar tanto na afirmação dos fiéis como pertencentes ao corpo da igreja (visto no momento do ofertório) como na comunicação de novas formas – mais inclusivas – de pensar a nação angolana.

Nesta situação, as igrejas acabam por ocupar um espaço de pluralidade e de produção de significados múltiplos que engendram formas plurais de pertencimento e reconhecimento, divergentes da narrativa veiculada pelo Estado que aparece como uma narrativa unitária e fechada, produtora de sentidos restritos (Meyer, 2004).

Assim, se recolocam as relações entre as instituições do Estado, Igreja e família, no caso estudado dos Bakongo de Luanda. A primeira e a última parecem, numa perspectiva "modelar" reiterar as noções regulares de público e privado. Nesta concepção, as igrejas estariam no "meio do caminho", atuando para comunidades restritas em espaços de acesso público, mas vistas como ocupando espaços privados, em contraposição à atuação do Estado, por um lado, e da família, de outro.

Todavia, tomando uma perspectiva histórica e mais próxima à produção de sentido feita pelos grupos, vemos que, concretamente e no caso dos Bakongo, as noções de público e privado devem também ser pensadas tomando como baliza os significados que os atores sociais dão a estas esferas. Observamos, desta perspectiva, que famílias, igrejas e Estado dialogam e permutam seus papéis constantemente.

Assim, percebemos que as famílias, embora não constituam instituições formais, são reconhecidas como atores sociais que veiculam narrativas de identidade coletiva e engendram relações públicas entre si em espaços regulados segundo normas aceitas, pactuadas e negociadas abertamente.

As igrejas vêm sistematicamente – e muito além do segmento bakongo – reivindicando seu papel na chamada esfera pública, interferindo, avaliando, se contrapondo e articulando-se com as ações do Estado. O Estado, por sua vez... nesta perspectiva parece obedecer mais à esfera do privado do que se supõe.

Assumindo a noção segundo a qual o Estado se coloca acima da sociedade, e atua como sua principal instância reguladora, retomamos as concepções de autoridade legítima e soberana. O Estado assim aparece como soberano e como mediador, confirmando as concepções de poder existentes entre os Bakongo onde o mediador é um ator poderoso que exerce a delegação de mediação com o outro mundo para o benefício coletivo. Todavia, o Estado aparece como um mediador ilegítimo, que não exerce adequadamente seu papel. Isso se verifica quando as decisões e ações reservadas e secretas tomadas pelos agentes do Estado são muitas das vezes associadas à feitiçaria, ou seja, uma manipulação de forças superiores para benefício privado às expensas de outrem (MacGaffey, 1983; Geshiere, 1997).

Estas percepções, portanto, reconfiguram modelos anteriores e nos ajudam a questionar a pertinência de certas noções persistentes como "tradição" e "modernidade" que impelem a uma separação de esferas – político e religioso, público e privado – que impedem uma visão mais abrangente e adequada dos grupos, postos em relação com outros grupos, com o Estado e com si mesmos, como no caso dos Bakongo.

***

Uma vez, quando entrevistava um mais-velho, ele me pediu que lhe falasse sobre como era o sistema de parentesco no Brasil. Explicava para ele que o nosso sistema era parecido com o europeu, que segue ao mesmo tempo a linha do pai e da mãe, mas o nome do pai em geral era o que prevalecia. Ele perguntou se os negros no Brasil não sabiam qual era a sua Kanda. Eu disse que não havia esse sistema de Kanda, embora boa parte deles se preocupasse em saber quais seriam seus ancestrais e de que parte da África eles teriam vindo. É interessante porque nesse tipo de conversa em geral tenho que convencer meu interlocutor que a família de minha mãe é negra e que, portanto, tenho ascendência africana, aspecto esse sempre posto em dúvida entre os bakongo com os quais conversava. Com este mais-velho achei que não precisaria fazer isso, pois ele comentou ao final da conversa: "Então você voltou". Eu achava que isso se devia a ele ter me identificado como descendente de africanos...

Depois percebi que na verdade essa frase pode ter significado outras coisas. O "voltou" pode ter sido uma alusão à volta do mundo dos mortos, que os Bakongo localizam nas Américas (MacGaffey, 1983: 212), para onde tinha ido boa parte dos africanos da região do Reino do Kongo nos séculos anteriores. A escravidão nas Américas foi vista, entre os Bakongo, como a morte e a passagem para o outro mundo, localizado do outro lado de um extenso corpo de água (o Atlântico).

Talvez minha cor clara possa ter me identificado, para aquele senhor, como alguém vindo do outro mundo. Nessas narrativas o retornado é alguém mais poderoso, que vem para ensinar algo do outro mundo aos vivos deste mundo. Eu tinha ido até África para aprender e, quem sabe até, para adquirir algum *kundu*, esta substância ou poder mágico e manipulável, vindo do mundo invisível, que na verdade vem sendo usado muito mais em meu próprio benefício do que para o benefício da coletividade, como eu gostaria que ocorresse um dia.

Os portugueses chegaram à foz do Rio Congo não exatamente para ensinar novas técnicas e rituais, mas para estabelecer alianças políticas, religiosas e comerciais com as elites kongolesas. Os desdobramentos destas alianças redundariam – e não apenas por responsabilidade dos portugueses – em mal-entendidos, decadência e desagregação social. Todavia desta relação também surgiriam novas culturas, novos sistemas simbólicos e de poder. Assim, minha ida a Angola de alguma forma se relaciona com estes processos tão antigos de idas e vindas, procurando entender o quê do passado ressoa tão enfaticamente no presente e quais novas questões traz este presente que intenta buscar no passado elementos para se fazer compreender.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

ABRANCHES, Henrique. 1991. *Sobre os Basolongo. Arqueologia da tradição oral*, Luanda, Fina Petróleos de Angola.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. 2000. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul.* São Paulo, Companhia das Letras.

AMADO, Filipe R.; CRUZ, Fausto e HAKKERT, Ralph. 1992. "Urbanização e desurbanização em Angola". In: *Ciências Sociais - Textos de análise III*. Luanda, Codesria. 25-49.

AMSELLE, J-P e M'BOKOLO, Elikia. 1985. *Au Coeur de l'ethnie.* Paris, La Découverte.

ANDERSON, Benedict. 1989. N*ação e consciência nacional.* São Paulo, Ática.

ANSTEE, Margareth. 1997. *Órfão da Guerra Fria: radiografia do colapso do processo de paz angolano. 1992/93*. Porto, Campo das Letras.

AUGÉ, Marc (org.). 1978 [1974]. *A construção do mundo*: religião, representações e ideologia. Lisboa, Edições 70.

BALANDIER, Georges. 1963 [1955]. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire.* Paris, PUF.

BALANDIER, Georges. 1965. *La vie quotidienne au royaume de Kongo: du XVI au XVIII siècle*. Paris, Hachette.

BALANDIER, Georges. 1969. *Antropologia Política*. São Paulo, DIFEL.

BALANDIER, Georges. 1976. *Antropo-lógicas*. São Paulo, Cultrix.

BALANDIER, Georges. 1982 [1980]. *O Poder em cena*. Brasília, UnB.

BARATA, Álvaro. 2001. "As religiões de origem africana e a independência espiritual em África". *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, The Little, Brown and Company.

BASTIAN, Jean-Pierre. 1998. "De l'objet protestantisme à la marge des sociétés lusophones". *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 221-233.

BITTENCOURT, Marcelo. 1996. *As linhas que formam o "M": um estudo sobre a formação do Movimento Popular de Libertação de Angola.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP.

BLOCH, Maurice. 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. Londron, Academic Press.

BOHANNAN, Paul e DALTON, George (eds.). 1962. *Markets in Africa*. Nortwestern University Press.

BOURDIEU, Pierre. 1992. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. 1996. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer.* São Paulo,

Edusp.

BOXER, C. R. 2002 [1969]. *O Império marítimo português (1415-1825*). São Paulo, Cia das Letras.

CAMPICHE, Roland J. 1998. "Les marges: Révélateur de la recomposition de la religión en modernité tardive". *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 211-219.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*. Rio de Janeiro, Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.

CARVALHO, Ruy Duarte de. 1989. *Ana a Manda. Os filhos da rede*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical.

CARVALHO, Ruy Duarte de. 1992. "A propósito do que se não sabe sobre os musseques de Luanda". *Ciências Sociais - Textos de Análise III.* Luanda, Codesria. 17-24.

CARVALHO, Ruy Duarte de. 2003. *Actas da Maianga: ... dizer das guerras em Angola.* Lisboa, Cotovia.

CEAST. 1985. *Anuário Católico de Angola e São Tomé*. Luanda, Ceast.

COHEN, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. Londes, RKP.

COLAÇO, Luís Felipe de Sousa. 1992 "Luanda, contexto demográfico e desigualdades espaciais. *Ciências Sociais. Texto de Análise.* Grupo de Trabalho Angola. Luanda, Codesria.

COMAROFF, Jean. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance: the culture and history of South African People*. The University of Chicago Press.

CONCEIÇÃO NETO, Maria da. 1996. "Maquela do Zombo: viagem pela história. *Austral. Revista de Bordo da TAAG* - Linhas Aéreas de Angola. N.º 15, janeiro de 1996.

CORTEN, André. 1996. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes

CORTEN, André. 1998. "La construction du lien social: Pentecôtisme et théologie de la libération. *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 257-266.

CRUZ E SILVA, Tereza. 2001. *Igrejas Protestantes e Consciência Política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974).* Maputo, Promédia.

DESROCHE, Henri. 2000 [1969]. *Dicionário de Messianismos e Milenarismos.* São Bernardo do Campo, UMESP.

DEVELOPMENT WORKSHOP. s/d A *Características gerais do bairro do Palanca*. Luanda.

DEVELOPMENT WORKSHOP s/d B. *Estudos sobre comunidades e instituições comunitárias angolanas na perspectiva do pós-guerra.* Luanda.

DIAS, Jill R. 1984. "Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930". In: *Revista Internacional de Estudos Africanos,* Lisboa, jan/jun, nº 1. 61-94.

DOMINGOS, Frei João. 2001. “O papel da religião na cultura de um povo”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

DOUTRELOUX, A. 1965. “Profetisme et culture”. In. M. FORTES, G. DIETEREN (eds.). *African systems of thought.* London, Oxford University Press. 224-237.

DOZON, J-P. 1978 (1974). “Os movimentos político-religiosos (sincretismos, messianismos, neotradicionalismos)”. In: AUGE, M. (dir). *A construção do mundo (religiões, representações, ideologia).* Lisboa, Edições 70.

EVANS-PRITCHARD, E. 1978*. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.* Rio de Janeiro, Zaar Editora.

FONSECA, António. 1984. *Sobre os kikongos de Angola*. Luanda, Edições 70.

FRY, Peter. 2000. “O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. *Mana*, vol. 6, n.º 2, outubro de 2000.

FU KIAU, A. 1969. *Le Mukongo et le monde qui l’entournait: cosmogonie Kongo.* Kinshasa. Ofice National de la Recherche et de Développment.

GABRIEL, Manuel Nunes. 1978. *Angola, cinco séculos de cristianismo.* Lisboa, Literal.

GEERTZ, Cliford. 1997. “Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder”. *O Saber Local*. Petrópolis, Vozes. 182-219.

GESCHIERE, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa.* University Press of Virginia.

GONÇALVES, A. Custódio. 1984a. “Analyse sociologique du Tokoisme en Angola”. *Anthropos* 79. 473-483.

GONÇALVES, A. Custódio. 1984b. *Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo.* Instituto Superior Econômico e Social de Évora.

GONÇALVES, A. Custódio. 1985. *Le lignage contre l’Etat: dinamique politique Kongo du XVIéme au XVIIIéme siécle*. Universidade de Évora, Instituto de Investigação Científica e Tropical.

GONÇALVES, Américo. 1994. “Roque Santeiro: obra de mulheres”. *Austral. Revista de Bordo da TAAG* - Linhas Aéreas de Angola. N.º 10, dezembro de 1994.

GONÇALVES, José Júlio. 1960. *Protestantismo em África.* Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

GRACIANO, Cônego Apolônio. 2001. “O papel da igreja na pacificação dos espíritos e na construção da paz”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

GRENFELL, F. James. 1998. *História da Igreja Batista em Angola (1879-1975)*. BMS.

GUICHARD, Fr., MESSIANT, C. & BASTIAN, J-P. 1998. “Avant-propos: Protestantismes en Lusophonies”. *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 201-208.

GUICHARD, François. 1998. “Religion et dynamiques spatiales: Un marqueur identitaire en

lusophonie?” *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 235-244.

HEIMER, Franz-Wilhelm. 1980. *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*. Lisboa, A Regra do Jogo.

HENDERSON, Lawrence 1990. W. *A igreja em Angola*. Lisboa, Editorial Além-Mar.

HONWANA, Alcinda Manuel. 2002. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas : possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique.* Maputo. (s/e).

KANTOROWICS, E. 1998. *Os dois corpos do rei : um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo, Companhia das Letras.

LADEIRO MONTEIRO, Ramiro. 1973. *A Família nos Musseques de Luanda: subsídios para o seu estudo*. Luanda, Fundo de Ação Social para o Trabalho em Angola.

LANTERNARI, Vittorio. 1974 [1960]. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo, Editora Perspectiva.

LUKOMBO, João Baptista. 1995. *Aspectos de Algumas Características e Manifestações de Migrações em Luanda*. Luanda. (mimeo)

LUKOMBO, João Baptista. 1997. “Comunidades e instituições comunitárias em Angola na perspectiva do pós-guerra: o caso das populações de origem Bakongo “regressados” das ex-República do Zaire e fixadas no tecido peri-urbano luandense”*. Ngola: Revista de Estudos Sociais*. Vol.I, n.º1. Luanda, AASA (Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola). 251-278.

LUKOMBO, João Baptista. 1997. Eleições e multipartidarismo em Angola: uma observação introspectiva e análise sociológica à volta da proliferação de grupos políticos sob a liderança de origem etnolinguística Kongo. *Revista Africana.* Porto, Universidade Portucalense, n.º 17.

JUNOD, Henri. 1996. *Usos e costumes dos Bantus*. Tomo 1. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique (Documento3).

MABEKO TALI, Jean-Michel. 1993. *Projet de recherche: "Les Bakongo et la transition démocratique en Angola: Démocratie ou represéntation ethnico-regionale?".* Rapport scientifique de la mission à Luanda. Paris, CNRS.

MABEKO TALI, Jean-Michel. 1995. La “chasse aux Zairois” à Luanda. *Politique Africaine*. L’Angola dans la guerre. nº 57.

MABEKO TALI, Jean-Michel. 1999. “Congolenses”, “congoleses”, “zairenses”: le poids des mots et des désignations dans l’immigration centre-africaine en Angola. *Colloque: Etre etranger et migrant en Afrique au Xxe siecle*. Paris, 9 12 de dezembro de 1999.

MACGAFFEY, Wyatt. 1970a. *Custom and Government in the Lower Congo.* University of California Press.

MACGAFFEY, Wyatt. 1970b. “The Religious Commissions of Bakongo”. *Man*, Vol 5 n° 1.

MACGAFFEY, Wyatt. 1983. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Indiana University Press.

MACGAFFEY, Wyatt. 1986. *Religion and Society in Central Africa.* The University of Chicago Press.

MARCUM, John. 1969. *The Angolan revolution. The anatomy of an explosion (1950-1962)*. Cambridge, M.I.T. Press, vol. I.

MARCUM, John. 1978. *The Angolan revolution. Exile politics and guerrilla warfare (1962-1976)*. Cambridge, M.I.T. Press, vol II.

MARGARIDO, Alfredo. 1972. "The Tokoist church and Portuguese colonialism in Angola". In: CHILCOTE, Ronald (ed.) *Protest and resistance in Angola and Brazil,* Califórnia, University of Califórnia Press.

MEILLASSOUX, Claude. 1995. *Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

MELLO E SOUZA, Marina. 2002. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do rei Congo*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

MESSIANT, Christine. 1994. "Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I - De la guerre à la paix (1975-1991): le conflit armée, les interventions internationalistes et le peuple angolais", *Lusotopie*, nº 1-2, Paris, L'Harmattan. 155-210.

MESSIANT, Christine. 1995. "Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. II - Transition à la démocratie ou marche à la guerre? L'épanouissement des deux "Partis armés" (Mai 1991-Septembre 1992)", *Lusotopie - Transitions libérales en Afrique Lusophone*, Paris, Karthala. 181-220.

MESSIANT, Christine. 1998. “Protestantisme en situation coloniale: Quelles marges?” *Lusotopie*. Protestantismes en Lusophonies. 245-256.

MEYER, Birgit. “Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Carismatic Churches”. *Annual Review Anthropology*. N.33. 447-474.

MORICE, Alain. 1985. “Commerce parallèle et troc à Luanda”. *Politique Africaine*, n.º 17.

N’KOSI, Rev. David Manuel. 2001a. “O papel da Igreja na reconciliação nacional”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

N’KOSI, Rev. David Manuel. 2001b. “Seitas ou movimentos messiânicos”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

NDALA, Luanda Muhandjico Mocomoco. 2001. “Desenvolvimento da religião e igrejas tradicionais africanas”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

NDOMA, Ungina. 1983. “The Bakongo (Bandibu) Oratorical Practice: Examining a Speech Situation”. *Ethnos*, vol 48: I-II.

NIGRIZIA. 1996. *Revista Missionária Camboniana*. Verona, n. 10, out. 1996.

NSONDÉ, Jean de Dieu. 1995 *Langues, culture et histoire Koongo aux XVIIe et XVIIIe siècles: a traves les document linguistiques*. Paris, L’Harmattan.

PEIRANO, Mariza. 1992. *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília, UnB.

PEIRANO, Mariza. 1999. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia (vol. I).* São Paulo, Editora Sumaré/ Anpocs; Brasília, CAPES.

PEIRANO, Marisa (org.). 2002. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Núcleo de Antropologia Política/UFRJ.

PÉLISIER, René. 1977. *Les guerres grises. Resistences et revoltes en Angola (1845-1941).* Orgeval, Ed. Pelissier.

PELISSIER, René. 1978. *La Colonie du Minotaure: Nationalismes et Revoltes en Angola. (1926-1961)*. Orgeval (França), Pelissier.

PEPETELA. *A geração da utopia*. 1993. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

PEPETELA. *O desejo de Kianda*. 1995. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

PEREIRA, José Maria Nunes. *1991. Os Estudos Africanos no Brasil e as Relações com a África - um estudo de caso: o CEAA (1973-1986)*. Dissertação de mestrado em Sociologia. FFLCH/USP.

PEREIRA, José Maria Nunes. 1998. “Angola: identidade nacional e africanidade” *In* DÖPCKE, Wolfgang (org.) *Crises e Reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos.* LGE, Brasília. 151-163.

PEREIRA, José Maria Nunes. 1999. *Angola: uma política externa em contexto de crise: (1975-1994)*. Tese de doutorado em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. 1999. *Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. 2002. “Migração e diversidade lingüística em Luanda”. Travessia: *Revista do Migrante*. CEM/ Centro de Estudos Migratórios. São Paulo, ano XV, no. 42.

PEREIRA, Luena N. N. e PEREIRA, Flávia R. F. 1995. *Os Refugiados Angolanos no Rio de Janeiro.* (mimeo).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1965. *O Messianismo - no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Ed.

RANDLES, W.G.L. 2002 [1968] *L'ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XIXe siècle*. Paris, EHESS.

REDINHA, José. 1971. *Distribuição Étnica em Angola*. Luanda, Centro de Informação e Turismo de Angola.

REIS, João José. 1987. “Notas sobre a escravidão na África pré-colonial”. *Estudos Afro-Asiáticos,* nº 14.

REIS, João José. 2003. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras.

RICHARDS, A. I. 1982. [1950]. “Alguns tipos de estrutura familiar entre os bantos do centro”. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDE, Daryl. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* [African systems of kinship and marriage]. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ROBESON, Paul. 1997. *"Comunidades e instituições comunitárias em Angola na perspectiva do pós-guerra: estudo nas zonas peri-urbanas de Luanda".* Luanda, Development Workshop. Mimeo.

RODRIGUES, Álvaro. 2001. “Cisão e desmembramento”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola.* Luanda. (mimeo).

RODRIGUES, Maria Guadalupe Moog. 1989. *A Igreja Católica em contexto de crise: o caso de Angola.* Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Rio de Janeiro, IUPERJ.

SAID, Edward. 1996. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo. Companhia das Letras.

SANCHIS, Pierre. 1994. "Para não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER.* n. 45. Rio de Janeiro.

SAMUELS, Michael A. 1970. *Education in Angola, 1878-1914: a history of culture transfer and administration*. New York, Teachers College Press.

SANTOS, Eduardo dos. 1965. *Maza. Elementos de etno-história para a interpretação do terrorismo no noroeste de Angola*. Lisboa, Edição do autor.

SANTOS, Eduardo dos. 1969. *Religiões de Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

SANTOS, Eduardo dos. 1972. *Movimentos mágicos e profético em Angola.* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

SERRANO, Carlos Moreira H. 1983a. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo, FFLCH, USP.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques. 1983b. “Poder, Símbolos e Imaginário Social”. In. AREIA, M.L.R. (dir.) *Angola: os símbolos de poder na sociedade tradicional*. Centro de Estudos Africanos/Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra. 49-66.

SERRANO, Carlos Moreira H. 1988 *Angola: nasce uma nação.* Tese de doutoramento em Antropologia Social. FFLCH, USP.

SINDA, Martial. 1972. *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements.* Payot, Paris.

SLENES, Robert. 1995. *'Malungu, Ngoma vem!': África encoberta e descoberta no Brasil*. Luanda, Ministério da Cultura.

SLENES, Robert. 1999. *Na Senzala uma flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

SLENES, Robert. 2002. *Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil (1704, 1848): Creole Cultures and Identity Politics in the Black South Atlantic.* South – South Workshop Gorée/Dakar (Senegal). (mimeo).

SOREMEKUM, Fola. 1983. *Angola: The road to independence*. Ile-ife, The University of Ife Press.

SOUZA, Rev. Manuel Inocêncio de. 2001. “A cooperação entre as igrejas em Angola no processo de paz”. *1º Fórum Nacional: A dimensão cultural da Religião – Movimento Religioso em Angola*. Luanda. (mimeo).

TEMPELS, Placide. 1948. *La Philosophie Bantoue.* Paris, Présence Africaine.

THORNTON, John. 1983. *The Kingdom of Kongo. Civil war and transition 1641-1718*, Wisconsin, the University of Wisconsin Press

THORNTON, John K. 1998. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706.* Cambridge University Press.

TURNER, Victor. 1957. *Schism and Continuity in a African Society: a study of Ndembu Village life*. Manchester University.

TURNER, Victor. 1967. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual.* Ithaca and London: Cornell University Press.

TURNER, Victor. 1974a. *Drama, fields and Metaphors: simbolic action in human society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

TURNER, Victor. 1974b. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

UNICEF. 2001. *Um futuro de esperança para as crianças de Angola: Uma análise da situação da criança*. Luanda, Unicef / República de Angola.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina. 1998. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVIII”. *Revista Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*. Rio de Janeiro, vol. 3. n. 6.

VAN GENNEP, Arnold. 1974. *Ritos de Passagem*. Petrópolis, Vozes.

VANSINA, Jan. 1965 [1964]. *Les Anciens Royaumes de la Savane*. Léopolville. The University of Wisconsin Press et Institute de Recherches Economiques et Sociales.

VIEGAS, Fátima. 1999. *Angola e as religiões*. Luanda.

WEBER, Max. 1991. *Economia e Sociedade. Vol. I*. Brasília, UnB.

WINDEN, Bob van der (org.). 1996. *A family of the musseque*. Oxford, One World Action; World View Publishing.

WRIGHT, George. 1997. *A destruição de um país: a política dos Estados Unidos para Angola desde 1945*. Luanda, Ed. Nzila.